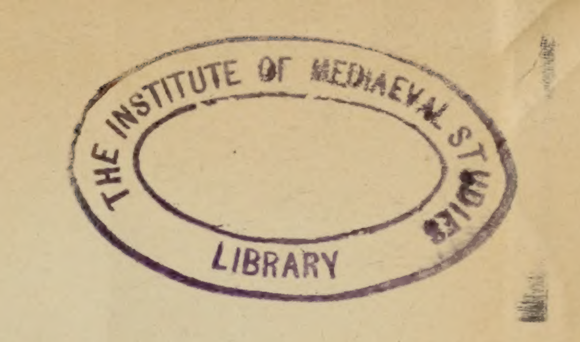

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
LIBRARY



Saint Thomas d'Aquin

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE ET DE CRITIQUE RELIGIEUSE

Dr MARTIN GRABMANN

Professeur à l'Université de Munich

SAINT THOMAS D'AQUIN

Introduction à l'Étude de sa Personnalité et de sa Pensée

Traduit par E. VANSTEENBERGHE

Directeur au Grand Séminaire de Lille

ST. MICHAEL'S COLLEGE

PARIS

BLOUD & GAY, ÉDITEURS

3, Rue Garancière, 3

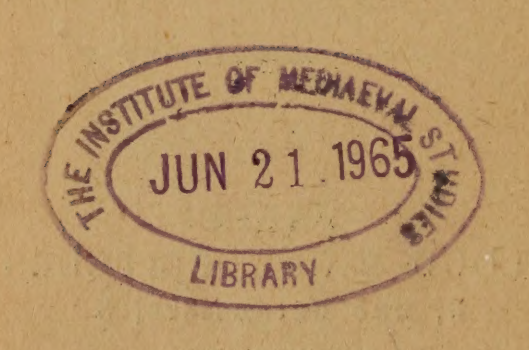
SUCCURSALES

Calle del Bruch, 35
BARCELONE

20, South Anne Street
DUBLIN

1920

Tous droits réservés



26719

DÉDICACE DU TRADUCTEUR

Les ouvrages et les articles ne manquent pas en France, qui étudient tel ou tel aspect de la vie et des écrits de saint Thomas d'Aquin. Récemment encore, le R. P. Sertillanges donnait, en deux volumes, un très bel exposé d'ensemble de sa philosophie. Il n'en est pas moins vrai que tant de savants travaux n'ont pas atteint, autant qu'on eût été en droit de l'espérer, les milieux cultivés. Si, parmi les catholiques instruits, il n'en est guère qui ignore en quels termes élogieux les papes Léon XIII et Pie X ont parlé du « docteur angélique », il en est très peu pour qui le nom de l'Aquinate évoque les traits de sa noble physionomie et le souvenir de ses idées.

La cause de ce fait regrettable, on peut la voir sans doute pour une bonne part, dans la nécessité pratique, où se trouve notre enseignement libre, de suivre les programmes officiels; mais ne faut-il pas la chercher aussi dans le défaut ou du moins le trop petit nombre des ouvrages d'initiation et de sérieuse vulgarisation? Le présent opuscule a paru de nature à atténuer cette lacune.

Il est à peine besoin d'en présenter l'auteur au public français. Voici plusieurs années que le nom de M. Grabmann a franchi nos frontières, et que les premiers volumes de son *Histoire de la méthode scolastique*, ont mérité les éloges de nos historiens de la philosophie et de la théologie. Son *Saint Thomas d'Aquin*, préparé par de vastes connaissances générales ainsi que par de multiples études spéciales sur le maître et sur son temps, se recommande assez de lui-même.

Le lecteur en appréciera les qualités de concision et d'exactitude s'alliant avec la plus grande ampleur de vues. Il y verra revivre la figure de saint Thomas, le suivra à travers les étapes de sa carrière, analysera les caractères de son génie, parcourra dans ses lignes essentielles le

monde de ses pensées. Il reconstituera brièvement la genèse de ses doctrines, en découvrant à la fois les sources multiples et l'unité profonde, en marquant la puissante originalité, en suivant la fortune à travers les difficultés, jusqu'au triomphe. Et en même temps, de ces pages, il sentira monter le parfum de « paix dans la vérité », qui se dégage de la vie et de l'œuvre du saint docteur.

Le petit livre du professeur viennois est évocateur, non par le coloris des tableaux, mais par la fermeté des lignes, non par la magie du style, mais par la vigueur de la pensée. On sentira, je l'espère, toute la précision et la logique qui se cachent sous ces phrases juxtaposées, courtes, généralement, et sobres, mais lourdes d'idées. Il semble que l'auteur ait gagné, au contact prolongé avec saint Thomas, auquel d'ailleurs il laisse la parole aussi souvent que possible, quelque chose de ses éminentes qualités d'exposition.

La traduction vise à serrer le texte de près, et s'efforce de lui conserver son caractère volontairement austère.

Puisse plus d'un lecteur réaliser le souhait de M. Grabmann, en puisant dans la lecture de

cette « introduction », le désir de ne pas s'en tenir à elle. C'est parce que cet opuscule lui a semblé devoir être, non seulement évocateur, mais encore et surtout suggestif, que le traducteur en a entrepris une version française. Il la dédie à ses élèves des diocèses de Cambrai et de Lille, pour que, connaissant mieux leur saint patron, ils l'en admirent et l'en aiment davantage ; et pour qu'ils soient à même d'aborder avec plus de facilité et de profit l'étude directe de son œuvre magistrale.

Séminaire Saint-Thomas, Saint-Amand-les-Eaux,
20 janvier 1914.

NOTE

La présente traduction était à l'impression au mois d'août 1914. Bien que des études analogues aient paru depuis lors en France, il semble qu'elle puisse encore rendre service. Elle a été revue sur un exemplaire de la 3e édition (1917), revêtu par l'auteur d'importantes corrections manuscrites, où se trouvent consignés les résultats de ses recherches les plus récentes sur la vie et les écrits de saint Thomas. La bibliographie a été complétée.

E. V.
14 juillet 1920.

AVANT-PROPOS

Le but de ces pages est de donner une esquisse aussi fidèle et aussi nette que possible de la personnalité et de la pensée de saint Thomas d'Aquin. L'étude des sources, le commerce intime avec les écrits du grand scolastique sont les auxiliaires dont on ne saurait se passer pour une description exacte de la vie et de la doctrine d'Aquinate. L'exposé des idées thomistes, qui ne peut naturellement embrasser que les lignes maîtresses du système, se réfère autant que possible aux textes mêmes. Il n'échappera pas à l'érudit que, dans les explications historiques sur la personne et les diverses théories de l'Aquinate, on a utilisé bien des matériaux

nouveaux. Puisse ce petit livre orienter beaucoup de lecteurs vers une étude féconde et une appréciation objective de la *doctrina thomistica*.

L'AUTEUR.

Eichstatt, 4 décembre 1911.

SAINT THOMAS D'AQUIN

PREMIÈRE PARTIE

La Personnalité de Saint Thomas d'Aquin

I. — La vie.

La figure du sublime penseur que fut Saint Thomas s'insère dans un cadre de vie relativement simple. La gloire d'avoir produit le plus grand théologien du moyen âge appartient à Roccasicca, le château ancestral des comtes d'Aquino, en pays napolitain. C'est là que naquit, en 1227, Thomas, fils du comte Landolphe d'Aquin et de son épouse Théodora, née comtesse de Theate. A l'âge de cinq ans, Thomas vint au monastère voisin, du Mont-Cassin, où il fut élevé sous la haute direction de l'abbé Sinnibald, son oncle. Peut-être est-ce là, dans la solitude bénie de cette sainte montagne, que le cœur impressionnable de l'enfant, déjà porté vers l'idéal, reçut, pour la vie entière, le goût

de la réflexion, du recueillement et de la contemplation. En l'an 1239, Thomas prit congé du Mont-Cassin, pour s'adonner à l'étude des arts libéraux, à Naples. On désigne comme son initiateur dans les sciences du *Trivium* (Grammaire, Rhétorique, Dialectique), maître Martin, dont la bibliothèque du Mont-Cassin nous a conservé des manuscrits autographes de théologie ascétique. Celles du *Quadrivium* (Arithmétique, Géométrie, Astronomie et Musique), lui furent enseignées par Pierre d'Espagne. Avec le savoir, croissaient chez le jeune gentilhomme, la piété et la vertu. Il n'est pas étonnant que le blanc costume de l'ordre des frères prêcheurs, alors en pleine efflorescence, l'ait puissamment attiré. En l'année 1244, le fils du comte d'Aquin reçut à San Domenico Maggiore, à Naples, des mains du prieur Thomas Agni, l'habit de Saint Dominique. Ses supérieurs l'envoyèrent alors faire ses hautes études à Paris. Au cours de son voyage, ses frères Rainald et Landolphe, irrités de son entrée au couvent, s'emparèrent de sa personne, et le retinrent prisonnier durant une année entière dans le château paternel San Giovanni. Quand il eut recouvré la liberté, le général de l'Ordre, Jean Teutonicus de Wildhausen, le conduisit lui-même à Paris.

En 1245, Thomas entrait pour la première

fois dans la capitale de la France, qu'Albert le Grand appelait « la ville des philosophes », et qui était fêtée par Armand de Beauvoir comme « le centre du savoir théologique ». Il ne se doutait pas, à coup sûr, qu'il deviendrait le professeur le plus célèbre de son Université. C'est alors aussi qu'eut lieu la première rencontre entre Thomas, le jeune frère-prêcheur sicilien, et un théologien déjà célèbre de l'ordre des dominicains : l'allemand Albert le Grand. Thomas entendit durant trois ans, à Paris, de 1245 à 1248, les leçons d'Albert ; puis, lorsqu'en 1245 celui-ci eut été chargé par le chapitre général de Paris d'ériger un *Studium generale* (école d'enseignement supérieur de l'Ordre) dans la province allemande de Cologne, il suivit son cher maître dans « la sainte Cologne » et y consacra quatre années à de sérieuses études. Albert le Grand eut sur le développement scientifique de l'Aquinate, une puissante influence Un manuscrit du Vatican (*cod. vat. lat. 722*) contient les : « *Questiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit magister frater Thomas de Aquino* »[1].

L'an 1252 retrouve Thomas d'Aquin à Paris,

1. Questions du frère Albert, de l'Ordre des Prêcheurs, que rassembla (c'est-à-dire transcrivit) le maître frère Thomas d'Aquin.

où il ouvrit comme bachelier son enseignement académique, et commenta les Sentences de Pierre Lombard. Le commencement de cet enseignement coïncide avec l'ouverture de la lutte amère que menèrent, contre les plus savants de leurs collègues dominicains et franciscains, les professeurs séculiers de Paris, conduits par Guillaume de Saint-Amour. Au milieu de ces troubles, qui ne cessèrent que par l'intervention d'Alexandre IV en faveur des religieux, Thomas, qui défendit les droits de son ordre par son écrit *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, ne fut pas inscrit dans les délais prévus par les statuts, au nombre des maîtres non incorporés. Pareil sort arriva à Bonaventure, le théologien franciscain, qui défendait les droits des frères mineurs.

En l'an 1256, Thomas reçut, le même jour que Bonaventure, du chancelier Heimeric, la *licentia docendi* [1]. Dès lors, il pouvait faire son cours inaugural (*principium*), et ouvrir, comme « maître en théologie », comme professeur « or-

1. Le chancelier de l'église Notre-Dame à Paris accordait au nom du pape, au bachelier qui lui était présenté après avoir rempli les conditions requises, la licence, l'autorisation de donner un enseignement autonome. Après cette promotion, venait l'inscription formelle dans le collège des professeurs, et le nouveau Maître ouvrait son enseignement par un cours inaugural, appelé *Principium*.

dinaire », un enseignement autonome. La résistance que mit le parti adverse à l'admettre formellement dans le collège professoral se prolongea quelque temps encore.

Désormais, l'Aquinate avait à expliquer l'Ecriture, qui formait à proprement parler le manuel de l'enseignement théologique. Thomas prit très au sérieux, disons-le dès maintenant, sa charge de professeur de théologie. D'abord, il avait une haute idée de cet enseignement. Il se demande quelque part (*Quodlib.* I, 14) à qui il faut attribuer plus d'importance dans la vie de l'Eglise : à ceux qui ont charge d'âmes ou aux professeurs de théologie ; et sa réponse est en faveur de ces derniers. Voici la raison qu'il en donne : Dans la construction d'un édifice, l'architecte qui élabore le plan et conduit l'entreprise est supérieur aux ouvriers qui construisent réellement l'édifice ; ainsi en est-il dans la construction de l'édifice divin, l'Eglise, et dans le travail pastoral : les évêques, et auprès d'eux les professeurs de Théologie, qui recherchent et enseignent comment les autres doivent conduire les âmes, y jouent le rôle d'architectes. Le sérieux que Thomas attachait à son enseignement ressort aussi de ses déclarations en des écrits de circonstance, composés pour rendre service à qui le demandait. C'est ainsi que, dans son écrit

à la duchesse de Brabant « Sur la manière de traiter les Juifs », il parle des « nombreux travaux qu'entraîne la charge professorale. » Dans le traité *De sortibus*, il écrit que maintenant il respire, et emploie le temps des vacances à achever enfin son ouvrage. Ce sérieux, ce dévouement exclusif aux devoirs du professorat ; cet enseignement dépensé, avec toute l'énergie d'une riche intelligence, et sans cesse enrichi et approfondi par une infatigable activité littéraire, ont valu à notre Scolastique, à l'Université de Paris, une haute considération. On admirait avant tout, au dire de son biographe bien informé Guillaume de Tocco, l'originalité, la profondeur, la personnalité de ses leçons : « Il a introduit dans son cours de nouveaux articles, inauguré dans la recherche et la décision scientifiques une manière neuve et claire, développé dans ses démonstrations des arguments inédits. Aucun de ceux qui l'entendaient ainsi enseigner du nouveau et résoudre sur de nouvelles bases doutes et difficultés, ne doutait que Dieu n'eût éclairé ce penseur des rayons d'une lumière nouvelle. » Thomas d'Aquin n'était pas un professeur qui suivait les chemins battus et les anciennes conceptions de sa charge. Que ces hautes capacités professionnelles et ce dévouement à sa mission aient gagné à l'Aquinate

un nombre imposant de disciples fidèles et enthousiastes, le fait a été jusqu'ici en partie contesté, en partie insuffisamment mis en relief ; il se révèlera à nous dans d'autres circonstances. Toujours est-il que Thomas enseigna ainsi à Paris jusqu'en 1259, s'y rencontrant pendant quelque temps avec un autre Dominicain, Pierre de Tarentaise, le futur pape Innocent V.

En l'an 1259, Thomas put mettre à profit son expérience de professeur au chapitre général de Valenciennes, qui devait réglementer les études dans les écoles dominicaines. Avec les maîtres Bonhomme, Florent, Albert le Grand et Pierre de Tarentaise, il y traça les grandes lignes des études de l'ordre. Le même chapitre général décida aussi l'érection de collèges pour missions dominicaines d'Espagne. C'est à cette occasion probablement que, sur la demande de Raymond de Pennafort, Thomas écrivit en Italie, entre 1259 et 1264, sa *Summa contra Gentes*, destinée à servir de manuel d'études et d'enseignement à l'usage de ces missionnaires Dominicains.

Thomas passa la plus grande partie des années soixante dans sa patrie, l'Italie, qu'il n'avait plus revue depuis 15 ans ; et là aussi il s'adonna à l'enseignement. De 1261 à 1264 il demeura à la cour pontificale, dans l'entourage d'Urbain IV,

comme Théologien. Aujourd'hui encore les villes où séjournait alors la cour pontificale, Orvieto et Viterbe, montrent des souvenirs de notre saint. Plusieurs de ses écrits (*Catena aurea ; Contra errores Graecorum*), ont été composés pour Urbain IV ou dédiés à ce pape. En ces mêmes années, il prit part à l'institution de la fête du Saint-Sacrement par la composition de l'office propre et de ses magnifiques hymnes eucharistiques. A la cour d'Urbain IV, Thomas fréquenta son confrère en saint Dominique, le linguiste Guillaume de Moerbecke et le décida à traduire directement du grec en latin les écrits d'Aristote. Par là, les commentaires d'Aristote de l'Aquinate, qui sont en partie de cette période italienne, et en général ses études aristotéliciennes postérieures ont une sûreté et un fondement philologiques qui manquaient aux traductions faites sur l'arabe, par un Michel Scot ou d'autres, telles que les connut Albert le Grand. Il semble aussi qu'une remarque du poète de Würzbourg, Maître Henri, dans le poème qu'édita Grauert, fait allusion au séjour de Saint Thomas à la cour d'Urbain IV : « Là dit-il (dans la demeure du pape), il est quelqu'un qui découvrirait une nouvelle philosophie, si le feu détruisait l'ancienne. Il saurait la rétablir de meilleure manière ; sa science lui vaudrait

une gloire supérieure même à celle des anciens philosophes. »

Le successeur d'Urbain, Clément IV, sut apprécier, lui aussi, le talent et la vertu de saint Thomas. Il lui offrit le siège archiépiscopal de Naples. Par ses prières et par ses larmes, l'humble savant obtint de rester simple Frère, et de se consacrer exclusivement au service de la science. En l'année 1265, Thomas fut appelé à Rome par le chapitre provincial d'Anagni, comme directeur de l'école de son ordre pour la province romaine. Dans le silencieux couvent de sainte Sabine, sur l'Aventin, où autrefois Dominique avait travaillé, il s'acquitta de son enseignement avec son zèle habituel. A partir de 1267, on retrouve Thomas, probablement comme lecteur, à Viterbe, où Clément IV tenait sa cour. L'Aquinate consacra les loisirs que sa fonction lui laissait sans doute plus abondants en Italie qu'à Paris, à de nombreux travaux littéraires ; et en particulier à l'entreprise de son ouvrage le plus mûri, la Somme théologique, dont la première partie appartient à cette période italienne.

Un plus vaste champ de travail s'ouvrit à notre savant, lorsqu'en automne 1268 ses supérieurs l'appelèrent de nouveau comme professeur de Théologie à l'Université de Paris. Ce

deuxième séjour dans la capitale, de 1268 à 1272, marque l'apogée du travail scientifique dans la vie du saint. Ce furent aussi des années de production littéraire extraordinairement intense, en même temps que de rudes combats.

L'antipathie des professeurs du clergé séculier contre les ordres mendiants, qui couvait sous la cendre depuis 1256, s'était réveillée de manière peu rassurante. Cette fois les attaques contre les professeurs Franciscains et Dominicains étaient dirigées par le remarquable savant Gérard d'Abbeville, que ses *Questiones quodlibetales* font connaître avantageusement, et Nicolas de Lisieux. Thomas, fort de son autorité scientifique et s'appuyant sur deux répliques (*Contra doctrinam retrahentium a religione ; De perfectione vitae spiritualis*), se dressa comme un rempart contre leurs adversaires.

D'une portée incomparablement plus grande fut une autre lutte à laquelle Thomas prit part à Paris : celle qu'il mena victorieusement pour le PÉRIPATÉTISME CHRÉTIEN contre le PÉRIPATÉTISME AVERROÏSTE de l'Université parisienne. Il y avait en effet, à la faculté des arts, un puissant mouvement dont le danger devait frapper le théologien fidèle à la foi : le péripatétisme averroïste, dont les principaux représentants étaient SIGER DE BRABANT et Boèce le Dace. Pour eux,

l'interprétation de la doctrine aristotélicienne, telle que l'avait exposée Averroès, était si décisive qu'ils s'appropriaient, du grand philosophe arabe, jusqu'aux théories contraires au dogme ; telles celle de l'éternité du monde, la négation de la providence et de la liberté, et surtout l'affirmation de l'unité numérique de l'âme intellectuelle chez tous les hommes. A cet aristotélisme averroïste, Thomas opposa un aristotélisme chrétien, c'est-à-dire un aristotélisme mitigé, expurgé et corrigé d'après l'enseignement de l'Eglise. Dans un écrit spécial : *De unitate intellectus contra Averroïstas*, ou, comme l'intitule un manuscrit de Munich (Clm. 8001, f° 29v »)) : *Tractatus Fr. Thome contra mag. Sogerum de unitate intellectus*, il réfute d'une manière aussi décisive que possible l'erreur de Siger si grave de conséquences, le monopsychisme ; et montre que, sur ce point, le Stagirite a été mal compris. Qu'il s'agisse ici d'un des plus sérieux problèmes théologiques de l'époque, on le sent à la colère qui perce dans la conclusion de l'auteur ordinairement si calme et si doux : « Tel est notre exposé de l'erreur en question. Il ne s'appuie pas sur les documents de la foi, mais sur les pensées et les expressions des philosophes eux-mêmes. Si maintenant quelqu'un, fort de sa prétendue science, veut critiquer telle

ou telle de nos assertions, qu'il ne le fasse pas en cachette et devant des enfants qui sont totalement incompétents en de si difficiles questions; mais plutôt qu'il écrive contre notre traité, s'il en a le courage. Il trouvera alors non seulement moi, le plus négligeable de tous, mais beaucoup d'autres amis de la vérité, pour attaquer son erreur, et flageller son ignorance. » Thomas fut témoin de la condamnation de l'averroïsme par l'évêque de Paris le 10 décembre 1270. Au reste, Siger de Brabant n'était pas seul à faire loi à la faculté des arts. Parmi ses principaux membres Thomas comptait d'enthousiastes partisans. C'est ainsi que Pierre d'Auvergne, professeur à la faculté des arts, est désigné comme « le plus fidèle disciple » de l'Aquinate, dont il a d'ailleurs achevé le commentaire sur le traité aristotélicien « du ciel et du monde » et sur la « Politique » d'Aristote. La victoire scientifique sur l'aristotélisme averrcïste fut fêtée par l'art du moyen-âge comme un exploit de l'Aquinate. Des rétables de Filippino Lippi à Sainte-Marie de la Minerve à Rome, et de Fr. Traini à l'église Sainte-Catherine de Pise, et un tableau en détrempe de Benozzo Gozzoli au Louvre représentent de manière expressive le « Triomphe de saint Thomas » sur Averroès, qui gît anéanti à ses pieds.

A Paris encore, Thomas eut à soutenir une troisième lutte, qui peut-être fut la plus pénible pour son noble cœur : il se trouva mêlé en des discussions scientifiques avec les THÉOLOGIENS FRANCISCAINS. La condamnation du péripatétisme averroïste jetait son ombre jusque sur l'aristotélisme chrétien représenté par Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Celui-ci avait depuis longtemps déjà éveillé la défiance de théologiens étroitement conservateurs, du clergé séculier et surtout de l'ordre des Franciscains. Dans son ordre même se trouvaient nombre d'adversaires du mouvement intellectuel inauguré par Thomas, en particulier un anglais, Robert de Kilwardby. Pour ces théologiens, Augustin était le maître incontesté, non seulement en théologie, mais encore dans toutes les questions philosophiques ; tandis qu'ils utilisaient les idées et les textes d'Aristote plutôt comme ornement et secours méthodique. Pour Thomas, Augustin était à coup sûr le plus grand des Pères de l'Eglise et l'autorité théologique la plus hautement appréciée ; mais il faisait aussi une place importante au Stagirite. Aristote lui fournissait des vues essentielles et des cadres pour l'édification et l'achèvement de la spéculation théologique ; en Philosophie, en Psychologie surtout et dans la théorie de

la connaissance, il était l'autorité incontestée, à laquelle l'Aquinate ramenait, par une interprétation concordante, la tradition augustinienne partout où cela était possible et nécessaire.

Ainsi éclata la lutte ardente entre l'Augustinisme des cercles conservateurs, et l'ARISTOTÉLISME progressiste d'Albert le Grand et de saint Thomas. Le théologien franciscain JOHN PECKHAM, le chef des adversaires de saint Thomas, lui fit une vive opposition. Il s'agissait avant tout de l'idée thomiste de l'unité de la forme substantielle dans l'homme. Avec un calme parfait et une patience que beaucoup plus tard, dans des lettres de 1284 et de 1285, admire John Peckham, Thomas repose devant ses collègues son point de vue et son orthodoxie, et finalement soumit toute la question au jugement du collège des professeurs de théologie de Paris.

A ces controverses et à ces agitations diverses, qui cependant ne troublaient en aucune façon la paix intérieure du saint et l'activité littéraire du savant, Thomas fut arraché par les supérieurs de son Ordre, qui le rappelèrent de sa chaire parisienne après Pâques 1272. Que ce rappel ait étonné et désagréablement affecté les cercles des professeurs parisiens, cela ressort des efforts, restés vains il est vrai, de l'Uni-

versité de Paris auprès du chapitre général de l'Ordre tenu à Florence, en juin 1272, pour obtenir le retour de saint Thomas dans sa chaire.

Dès lors, Thomas était de retour dans sa patrie. Le chapitre provincial de la province romaine de l'Ordre, qui se tint également à Florence en 1272, le rendit bientôt à l'enseignement théologique, en le chargeant de la création et de l'institution d'un *studium generale* de Théologie. Le choix de l'endroit lui fut laissé et il reçut les pouvoirs les plus étendus.

Pressé sans doute par le roi Charles d'Anjou, le saint se décida pour Naples. C'est là qu'autrefois, dans toute l'ardeur de sa jeunesse, il avait fait ses premières études, là que son cœur avait cherché la paix de la vie monacale dans l'ordre de saint Dominique ; c'est là que, maintenant se rendit le savant parvenu au sommet de l'âge mûr, de l'effort ascétique et de la production intellectuelle. Se doutait-il bien que peu d'années seulement lui seraient encore données à vivre ?

A ses paisibles occupations de Naples, Thomas fut de nouveau arraché par l'appel de Grégoire X, qui faisait venir le grand théologien à Lyon, pour le concile d'union (1274). Le chef de l'Eglise ne voulait pas se priver du conseil

autorisé du célèbre théologien dont les monographies (*contra errores Graecorum*) aussi bien que les ouvrages plus considérables avaient montré la profonde compétence dans les questions qui seraient débattues au concile.

Thomas mourut au cours de ce voyage. Des sources qui parlent des dernières années de la vie du saint, il ressort qu'il était très fatigué et surmené, que ses forces physiques n'étaient plus en harmonie avec son activité intellectuelle. Avant même que Thomas eût atteint Rome, il fut frappé d'une maladie mortelle. Au monastère cistercien de Fossanuova près Terracine, où il voulait se reposer, il mourut de la mort d'un saint, le 7 mars 1274. Sur son lit d'agonie, en reçevant l'Eucharistie, il prononça ces paroles : « Je vous reçois, ô salut de mon âme. C'est par amour pour vous que j'ai étudié, que j'ai veillé des nuits entières et que je me suis épuisé ; c'est vous que j'ai prêché et enseigné. Jamais je n'ai dit un mot contre vous. Je ne m'attache pas non plus obstinément à mon propre sens ; mais si jamais je me suis mal exprimé sur ce sacrement, je me soumets au jugement de la sainte Eglise romaine, dans l'obéissance de laquelle je meurs. » Reginald de Piperno, l'inséparable ami et compagnon du saint, qui a pénétré le plus profondément dans

cette âme pure comme celle d'un enfant, qui a reçu la dernière confession de son maître et ami, témoigna, après son départ, qu'il l'avait trouvé pur et innocent comme un enfant de cinq ans. Les moines de Fossanuova, auxquels Thomas sur son lit de mort avait expliqué le Cantique des cantiques, avaient la ferme impression d'avoir assisté à la fin d'un saint.

Là-bas, à Paris, la nouvelle de son trépas répandit le deuil le plus profond. L'Université avait à déplorer la fin prématurée d'un noble, d'un actif, d'un génial savant, qui avait été son ornement et sa gloire. Dans un écrit au chapitre général des frères prêcheurs à Florence (1274), la faculté des arts de Paris a consacré au défunt un touchant adieu.

Elle y loue Thomas, de manière presque hyperbolique, comme la lumière, le soleil du siècle, et regrette profondément que, par cette mort, l'éclat d'une telle lumière ait disparu de l'Eglise. A cet éloge enthousiaste est liée la demande que les restes du saint puissent reposer à Paris, parce qu'il serait tout à fait déplacé et peu convenable qu'un endroit autre que la ville de Paris, qui l'avait autrefois élevé, cultivé et conservé, et qui plus tard avait acquis par lui un si extraordinaire crédit, ensevelisse et garde sa dépouille. Un digne monument funéraire

imprimerait plus profondément encore dans les cœurs des générations futures le souvenir de ce célèbre maître, que ses seuls écrits suffiraient à conserver éternellement dans l'Université de Paris.

Ce désir de la faculté des arts n'allait pas se réaliser. Après avoir subi des destinées très variées, les restes mortels de l'Aquinate trouvèrent enfin leur lieu de repos en 1368, dans l'église des Dominicains, à Toulouse. Depuis la révolution française, le corps de saint Thomas repose dans l'église Saint-Sernin de la même ville.

II. — L'œuvre littéraire.

L'activité littéraire de saint Thomas est étonnamment vaste, d'autant que le saint n'a pas atteint cinquante ans et que son temps fut très largement rempli par l'enseignement et les devoirs de la vie religieuse. Comme il arrive si souvent dans la littérature scolastique, l'héritage littéraire de l'Aquinate s'est enrichi encore d'écrits apocryphes. Barbavara, Antoine de Sienne, Nicolai, J. Echard, de Rubeis, et plus récemment P. A. Uccelli, H. Denifle et le P. Mandonnet ont travaillé à la bibliographie

et à la critique textuelle de l'œuvre thomiste. La distinction des écrits authentiques d'avec les non authentiques est rendue possible par l'existence de catalogues anciens et dignes de foi des œuvres de saint Thomas, ainsi que par les indications que fournissent cà et là les manuscrits.

Voici en conséquence le tableau que l'on peut dresser des œuvres certainement authentiques de saint Thomas. On y ajoutera autant que possible la date de la composition, parce que la chronologie de ses écrits a une très grande importance pour le jugement à porter sur sa doctrine.

A. *Ecrits philosophiques.*

I. Commentaires d'Aristote.

1. Sur le Perihermeneias (l. 1-l. 11, lect. 3, 1269-1271 ?).
2. Sur les deuxièmes Analytiques.
3. Sur les dix livres de l'Ethique.
4. Sur les 12 livres de la Métaphysique.
5. Sur les 8 livres de la Physique.

(3–5 : 1261-1264)

6. Sur les 3 livres sur l'âme (après 1270).

7. Sur le traité de la Sensation (*De sensu et sensato*).
8. Sur le traité de la Mémoire et du Souvenir.
9. Sur les livres 1-3 du traité du Ciel et la Terre (jusqu'à l. III, lect. 8).
10. Sur les livres de la Génération et de la Corruption des choses (l. I, lect. 1-17).
11. Sur les 4 premiers livres de la Politique.

(9–11 : 1272)

12. Sur les livres de la Météorologie (jusqu'à l. II, lect. 10; 1269 à 1271?).

II. Commentaire du « Liber de causis ». (après 1268).

III. Petits écrits philosophiques (*Opuscula*).

1. *De occultis operationibus naturae* (Sur les opérations occultes de la nature).
2. *De principiis naturae* (Sur les principes de la nature).
3. *De mixtione elementorum* (Sur le mélange des éléments).
4. *De motu cordis* (Sur le mouvement du cœur).
5. *De ente et essentia*. (Sur l'être et l'essence).
6. *De aeternitate mundi contra murmu-*

rantes. (Sur l'éternité du monde, écrit vers 1270.).

7. *De unitate intellectus contra Averroistas* (Polémique sur l'unité de l'intellect, contre le *Commentaire du De anima*, de Siger de Brabant. Année 1268).
8. *De substantiis separatis*. (Sur les substances spirituelles dont l'existence est indépendante de la matière. Après 1268).

B. *Ecrits de contenu théologique prédominant.*

I. Exposé d'ensemble de la théologie systématique.

1. Commentaire sur les quatre livres des Sentences de Pierre Lombard (1253-1255). Un commentaire sur le premier livre des Sentences composé plus tard par Thomas est perdu.
2. *Compendium theologiae ad Reginaldum* (court et incomplet résumé de la Théologie, écrit après 1260).
3. *Summa theologica*. La première (*Prima*) et la seconde (*Secunda*) parties de la Somme théologique sont des années 1266-1271. La troisième (*Tertia*), écrite de 1271 à 1273 resta inachevée. Le complément (appelé *Supple-*

mentum) est l'œuvre de Reginald de Piperno.

II. Littérature des « questions ».

1. *Quaestiones quodlibetales* [1]. (Ecrites, les livres 1-6 à Paris, de 1269 à 1272 ; les livres 7-11 en Italie, de 1263 à 1268).

2. *Quaestiones disputatae* [2].

a) *De veritate.* (Sur la vérité 1256-1259).

b) *De potentia* (Sur la puissance de Dieu).
c) *De spiritualibus creaturis* (Sur les créatures spirituelles).
d) *De anima* (Sur l'âme).
e) *De unione Verbi incarnati* (Sur l'Incarnation).
f) *De malo* (Sur le mal).

1260-1268.

1. Les *Quaestiones quodlibetales* sont la rédaction littéraire des libres discussions (*disputationes de quodlibet*) instituées d'ordinaire deux fois par an, avant Noël et avant Pâques, par un maître en Théologie, et qui portaient sur des sujets tirés des domaines les plus divers de la philosophie et de la théologie. Aussi le genre littéraire scolastique des *quodlibeta* ne comporte-t-il aucun ordre systématique des matières traitées.

2. Les *Quaestiones disputatae* sont la rédaction littéraire des *Disputationes ordinariae* tenues tous les quinze jours devant un professeur de théologie, et dans lesquelles on étudie de plus près et plus profondément des questions théologiques importantes. Voilà pourquoi les *Quaestiones disputatae* de saint Thomas comme d'autres scolastiques,

g) *De virtutibus in communi* (Sur les vertus en général).
h) *De virtutibus cardinalibus* (Sur les vertus cardinales).
i) *De caritate* (Sur l'amour).
k) *De correctione fraterna* (Sur la correction fraternelle).
l) *De spe* (Sur l'espérance).
m) *De beatitudine* (Sur le bonheur).

1269-1272

III. Petits écrits. (*Opuscula*) de contenu surtout dogmatique.

1. *De articulis fidei et sacramentis* (Sur les articles de la foi et les sacrements).
2. *In Dionysium de divinis nominibus* (Eclaircissement sur l'écrit de Denys l'Aréopagite sur les noms divins).
3. *In Boethium de trinitate* (Eclaircissement sur l'écrit de Boèce sur la trinité).
4. *In Boethium de hebdomadibus* (Eclaircissements sur l'écrit de Boèce sur les axiomes.
5. *In primum decretalem* (Eclaircissement sur la première décrétale).
6. *In secundum decretalem* (Eclaircissement sur la seconde décrétate).

par exemple de Mathieu d'Aquasparta, contiennent des exposés complets, suivis et approfondis de questions théologiques. Plus tard la différence entre *Quaestiones quodlibetales* et *Quaestiones disputae* a disparu.

7. *Responsio de articulis XXXVI.*
8. *Responsio de articulis XLII* (1271).
9. *Responsio de articulis CVIII.*
10. *Articuli iterum remissi.*
11. *Responsio de articulis VI.*

Réponses à des questions adressées à Thomas.

12. *Responsio ad Bernardum abbatem.* (Lettre à l'abbé Bernard Ayglerius du Mont-Cassin, 1274).

IV. Ouvrages apologétiques.

1. *Summa contra Gentes* (Somme contre les gentils, c'est-à-dire surtout contre les Arabes, composée entre 1259 et 1264. L'autographe en est conservé à la Bibliothèque vaticane).
2. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos.* (Justification de la foi contre les Sarrazins, les Grecs et les Arméniens).
3. *Contra errores Graecorum.* (Contre les erreurs des Grecs, composé entre 1261 et 1264).

V. Théologie pratique, Philosophie du droit, Philosophie sociale, Philosopie politique.

1. *De sortibus* (Sur les sorts).
2. *De judiciis astrorum* (Sur l'astrologie. Après 1260).

3. *De forma absolutionis* (Sur la forme de l'absolution).
4. *De emptione et venditione* (Sur l'achat et la vente).
5. *De regimine principum ad regem Cypri* (Sur le gouvernement des princes. Les livres I et II, ch. 1-4 sont de Thomas, peut-être en 1266; le reste est de Tolomeo de Lucca).
6. *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae* (Sur la manière pour l'autorité civile de traiter les Juifs. 1263-1267 ?).

VI. Ascétique et Ordres religieux.

1. *Expositio orationis dominicae.* (Eclaircissement sur le *Pater*).
2. *Expositio Symboli Apostolorum* (Explication du symbole des apôtres).
3. *De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis.* (Sur les deux commandements de l'amour et les dix commandements de Dieu).
4. *Officium corporis Christi* (1264. Office du Saint-Sacrement avec les poésies eucharistiques de l'Aquinate).
5. *Collationes dominicales* (Sermons du dimanche).

6. *Epistola ad quemdam fratrem de modo studendi* (Lettre à un frère de son ordre pour lui indiquer une méthode de travail profitable).
7. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256 ou 1257).
8. *De perfectione vitae spiritualis* (avant 1269).
9. *Contra retrahentes a religioso cultu* (1270).

(7–9 : Ecrits pour défendre l'état religieux.)

10. *Expositio de Ave Maria* (Explication de l'Ave Maria).
11. Deux *Principia*, récemment publiés (Discours inauguraux comme bachelier et comme maître en théologie).

VII. Ecrits exégétiques.

Commentaires.

1. Sur Job.
2. Sur les quatre premiers nocturnes du psautier.
3. Sur le Cantique des cantiques.
4. Sur Isaïe.
5. Sur Jérémie.
6. Sur les Lamentations.
7. *Catena aurea super IV Evangelia* (Chaîne d'or. Commentaire des quatre

Evangiles sous forme de citations patristiques enchaînées). La chaîne sur saint Mathieu a été composée entre 1261 et 1264; le reste était achevé avant 1272.

8. Leçons (*Lectura*) sur l'évangile de saint Mathieu. (A Paris).
9. Leçons (*Lectura*) sur l'évangile de saint Jean (rédaction de Réginald de Piperno, 1269-1272).
10. Eclaircissements sur les épîtres pauliniennes (commentaire sur l'épître aux Romains et sur la 1re aux Corinthiens, ch. 1-10, composé par Thomas lui-même. Le reste est une rédaction fidèle de ses leçons par Reginald de Piperno. L'œuvre a été écrite vraisemblablement de 1269 à 1273).

III. — Le génie personnel et la méthode de travail.

Thomas d'Aquin a fait sur ses contemporains l'impression d'une personnalité intellectuelle extraordinaire. Bartholomée de Lucques l'appelle : « L'arche de la Philosophie et de la Théologie », Jean de Colonna le loue comme un « maître incomparable ». D'autres confrères du saint : Bernard de Clermont, Armand

de Beauvoir et particulièrement Guillaume de Tocco parlent aussi, avec un enthousiasme presque excessif, de la haute personnalité de l'Aquinate. En dehors de l'ordre, on ne pouvait échapper à cette impression. Chez Siger de Brabant lui-même, on trouve l'expression « Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas »[1]. Le professeur parisien Godefroy de Fontaines, du clergé séculier, dont la science suit souvent d'autres voies que celles de Thomas, est plein d'éloges enthousiastes pour ce « maître le plus célèbre » ; il remarque qu'après celui des Pères, son enseignement est le plus utile et le meilleur, et que par lui seulement les enseignements d'autres théologiens reçoivent leur perfection, leur arôme et leur parfum.

Si maintenant, entreprenant l'analyse de cette personnalité qui agit si puissamment sur ses contemporains, nous essayons de caractériser son génie, nous nous heurtons à de grandes difficultés. Il manque avant tout chez Thomas la correspondance, qui ouvre par exemple des vues si étonnantes dans la vie psychologique d'Anselme de Cantorbéry. De plus, son biographe, Guillaume de Tocco, n'est à beaucoup près pas un psychologue aussi perspicace que

1. « Les philosophes éminents Albert et Thomas ».

l'a été Eadmer, le narrateur de la vie d'Anselme. En outre, Thomas eut peu d'occasions de composer des ouvrages pratiques, qui d'ordinaire révèlent mieux la personnalité de leur auteur, comme dut le faire par exemple dans une large mesure un général d'Ordre tel que Bonaventure. Pour tracer le portrait intellectuel de notre théologien, on en est réduit principalement à ses œuvres, dont la manière strictement objective et impersonnelle ne laisse entrevoir la personnalité de leur auteur qu'à la faveur d'un commerce prolongé. Dans la peinture du caractère scientifique de l'Aquinate, il faudra faire entrer et retenir aussi les traits qui marquent le saint.

Thomas d'Aquin, tout comme Augustin, Anselme de Cantorbéry, Hugues de saint Victor, a bien souvent signalé l'importance des dispositions morales et religieuses pour approfondir avec fruit les vérités supra-sensibles et supra-terrestres. Platon lui-même n'a-t-il pas reconnu et déclaré que la pleine connaissance du vrai et de l'éternel n'est possible qu'à l'âme pure, détournée du monde sensible? Ce que Thomas a enseigné sur le rapport de la pureté morale, de l'amour de Dieu et des dons du Saint-Esprit avec la spéculation théologique, il l'a aussi vécu. Il n'est pas facile de séparer dans sa psychologie, le génie intellectuel de la grandeur

MORALE ET RELIGIEUSE : en Thomas on ne peut comprendre le savant sans comprendre le saint.

Avec un amour évident, Fra Angelico da Fiesole, frère en religion de l'Aquinate, âme sœur de la sienne, a peint à plusieurs reprises son portrait. Toujours Thomas, dont la pensée se détournait de cette vie terrestre pour s'enfoncer dans les mystères les plus élevés, est pour lui, non une froide et rigide figure de penseur, mais une personnalité attirante, qui respire la plus touchante amabilité. C'est le même portrait qui se dégage de la biographie de Guillaume de Tocco et des actes de la canonisation. Les déclarations des témoins au procès de canonisation, s'appuyant pour la plupart sur Reginald de Piperno et Jean de Caitia, deux élèves et amis du saint, apportent dans un accord presque littéral, une série de traits qui, par leur rapprochement, constituent une peinture de caractère aussi fidèle qu'impressionnante.

Thomas y apparaît complètement libre de tous efforts et de toutes tendances terrestres, modèle d'innocence et de pureté liliales et de dévouement parfait de l'esprit et du cœur à Dieu. Il ne consacrait que peu de temps à la jouissance du boire et du manger, et au sommeil. De très grand matin, il célébrait la sainte messe, puis il entendait une seconde messe.

Quand il ne la célébrait pas lui-même, il en entendait deux. La journée entière appartenait à la prière, à l'enseignement, à l'activité littéraire. Jamais il n'a pris la plume sans avoir prié Dieu souvent et avec instances, en versant des larmes. Pour tirer de son temps tout le parti possible, il dictait à plusieurs scribes à la fois. C'était une nature absolument recueillie et intérieure. Aucune parole superflue ne tombait de ses lèvres. Il était si détaché de ce monde que, même à table, il s'occupait de Dieu et ignorait ce qui se passait autour de lui. C'est ainsi, au récit de Guillaume de Tocco, que même à la table de saint Louis, roi de France, il oublia son entourage, et soudain, poursuivant le cours de ses pensées, s'écria : « Maintenant j'ai un argument décisif contre les Manichéens. » Voilà pourquoi, si l'on en croit le même biographe digne de foi, la sollicitude de ses supérieurs donna au saint un compagnon (*socius*), Reginald de Piperno, avec mission de s'occuper du professeur qui vivait dans le monde de ses hautes pensées, de veiller à ce qu'il réparât ses forces en prenant nourriture et boisson, et en général à ce qu'il satisfît convenablement aux exigences de la vie pratique.

Cette consécration exclusive à un monde supérieur s'alliait, chez Thomas, à une amabilité

captivante et à une étonnante humilité, par lesquelles il fascinait quiconque l'approchait, et faisait tomber bien des antipathies.

Lorsque Dante, dans son Banquet, l'appelle « le BON frère Thomas », il est en parfait accord avec ce que rapportent, sur son humilité et sa cordiale bonté, ses plus anciens biographes et les actes de sa canonisation. D'après eux, Thomas fut un prodige de patience et d'humilité. Jamais on ne le vit se fâcher pour un désagréable contre-temps. Dans les discussions, dans lesquelles les savants deviennent si facilement impétueux, il était toujours doux et humble, et aucune parole exagérée ne se présentait sur ses lèvres. Son savant adversaire lui-même, John Peckham, lui en fait gloire. Dans une lettre de 1285, il rapporte que l'Aquinate, vivement attaqué par lui, a répondu « avec grande douceur et humilité. » En faveur de ses humbles dispositions témoigne encore le fait qu'il demandait ardemment à Dieu, dans la prière, de pouvoir toujours demeurer simple Frère. La bonté de son cœur est attestée par beaucoup de beaux traits et de circonstances. Dans ses opuscules, il donne avec la plus grande obligeance des éclaircissements et des réponses aux questions qui lui furent posées en si grand nombre ; et ses remarques

initiales ou finales y manifestent souvent le plus grand désintéressement. Il conserva une chaude affection pour sa famille, dans la vie religieuse et jusque sur les sommets de son travail intellectuel et de sa gloire. La fidélité de son amitié est encore un beau trait humain et chrétien de l'âme de saint Thomas. On a maintes fois célébré sa liaison avec Bonaventure, dont les plus anciennes sources parlent peu. Bien touchantes sont ses relations amicales avec son noble frère en religion, Reginald de Piperno, qui, surtout dans les dernières années de l'Aquinate, fut son compagnon constant, le témoin et le confident de sa riche vie intérieure, et auquel Thomas dédia certaines de ses œuvres Son *Compendium theologiae* porte en tête la dédicace : « Au Frère Réginald, le plus fidèle des compagnons. » Il est regrettable que Réginald ait suivi si vite dans la tombe son maître, son ami et son protégé, et n'ait pas pu prendre la plume pour raconter sa vie et décrire son âme. Avec son maître Albert le Grand, Thomas semble être resté aussi plus tard en rapports intimes. Il est rapporté, aux actes de la canonisation, qu'après la mort prématurée de son élève, le grand Albert ne pouvait pas entendre prononcer son nom sans fondre en larmes ; bien plus, que, dans la vieillesse la plus

avancée, il ne craignit pas d'entreprendre le long voyage de Cologne à Paris, pour défendre la doctrine du plus grand de ses disciples. Souvent, l'âme des penseurs du moyen âge nous fournit de ces émouvantes manifestations de noblesse de cœur, que l'on cherche vainement dans la vie de tant de grands savants modernes.

Maintenant qu'en Thomas, le SAINT nous a captivés, faisons passer aussi devant nous, dans ses grands traits, la figure du SAVANT. La tendance fondamentale de l'âme du saint : le dévouement au supra-sensible et au divin, uni au calme d'un cœur doux et humble, s'est communiquée aussi à la vie et au travail intellectuels du savant ; et a contribué à la formation de son INDIVIDUALITÉ SCIENTIFIQUE.

Rien ne fait plus rapidement ressortir la personnalité scientifique de l'Aquinate, que la considération du but de son travail, et des moyens qu'il employa pour l'atteindre.

Le BUT DE LA VIE ET DE L'EFFORT INTELLECTUELS est, pour Thomas, de pénétrer aussi profondément que possible dans le royaume de la vérité supra-sensible et supra-naturelle ; c'est l'heureuse connaissance de toutes les causes, dépendances, lois et forces du monde naturel et du monde surnaturel. C'est l'inscription dans l'âme de tout l'ordre de l'univers et de ses

causes. La connaissance, même imparfaite, des réalités les plus hautes, procure à l'esprit humain, dès ici-bas, la plus haute perfection (*S. c. G.* I, 5). Thomas estime la Théologie, la *sacra doctrina*, comme « *quaedam impressio divinae scientiae* » [1] (S. Th. I, 1, 3), comme une participation au savoir de Dieu même et un prélude de la connaissance céleste ; interprétation de la révélation chrétienne qui a été si majestueusement exposée dans la « Dispute » de Raphael.

Pour atteindre ce but élevé de l'effort intellectuel, Thomas SUIT LA VOIE DE LA SPÉCULATION PERSONNELLE, UTILISE LES RÉSULTATS DE LA RECHERCHE ANTÉRIEURE, ET SE LAISSE GUIDER AUSSI PAR DES POINTS DE VUE RELIGIEUX ET MORAUX. Par là, le génie propre de notre scolastique comporte un fondement spéculatif autonome, d'ordre logique et métaphysique ; une manière positive et historique de considérer et d'étudier les questions ; et une trame religieuse et mystique.

Thomas réalisa avant tout un travail de réflexion personnelle LOGIQUE PAR LA MÉTHODE et MÉTAPHYSIQUE PAR LE POINT DE VUE. Sa méthode est strictement objective, et elle est régie uniquement par l'idéal de la vérité. « Dans l'acceptation comme dans le rejet des opinions,

1. « Une descente de la connaissance divine dans l'esprit humain ».

l'homme ne peut se laisser guider par l'amour ou la haine contre ceux qui les représentent, mais bien plutôt par la certitude de la vérité » (*In XII Metaph. lect. 9*). Partout notre penseur suit le droit chemin de la vérité et cherche à projeter sur les problèmes qu'il étudie, autant de lumière et de clarté que possible. Il y rattache les résultats antérieurs de la science, utilise des positions déjà acquises, enfile membre de preuve sur membre de preuve, observation sur observation, jusqu'à ce que ressorte en haut relief la réponse cherchée. Partout il sépare le savoir réel du savoir apparent, le certain du probable, le résultat définitif de l'hypothèse. P. Duhem, l'historien du système copernicien du monde, fait gloire à l'Aquinate d'avoir soutenu (*De caelo et mundo II lect. 17.-S. Th. I, 32, 1 ad 2*), relativement à l'astronomie ptolémaïque, que les hypothèses sur lesquelles s'appuie un système astronomique ne se changent pas en vérités démontrées par le seul fait que leurs conséquences s'accordent avec l'observation [1].

Dans son effort vers la vérité et la clarté, notre penseur n'esquive aucune des difficultés qu'il rencontre. La technique de l'EXPOSITION

1. P. Duhem Σώζειν τὰ φαινόμενα. *Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galilée.* Paris 1908, 46 seq.

SCOLASTIQUE, qui apporte à chaque instant le pour et le contre (*pro et contra*), prend parti pour une solution déterminée, et réfute en conséquence les arguments allégués en faveur de l'opinion contraire ; ce schème scolastique (Argument : *Videtur quod non* — Contre-argument : *Sed contra* — Partie principale, *corpus articuli* : *Respondeo dicendum* — Critique des arguments apportés pour l'opinion rejetée : *Ad primum dicendum etc.*), Thomas ne le proscrit pas au nombre des artifices dialectiques, mais il l'utilise plutôt au service du doute méthodique réel. Bien des fois il place dans la réponse aux objections des remarques accessoires, qui troubleraient la marche de la démonstration proprement dite dans la partie principale. En beaucoup de ses écrits, d'ailleurs, comme dans la *Summa contra Gentes*, et dans les *Opuscula*, il dépose l'armure de la technique scolastique, pour donner libre cours au mouvement de ses pensées et de ses démonstrations.

Thomas s'interdit aussi sévèrement toute exagération. Les questions subtiles u ne donnent pas lieu à des réponses sûres ne sont pas son fait. Un très grand nombre de subtilités qui, des « Sentences » imprimées ou manuscrites du 12e siècle, ont passé fidèlement dans l'héritage du 13e, n'ont pas trouvé place chez lui.

Il n'est pas non plus partisan d'un dogmatisme outrancier. « On ne peut rien soutenir qui s'oppose à la foi, au dogme ; mais on ne peut pas non plus poser comme vérité de foi tout ce qu'on tient pour vrai et juste, bien que ce ne soit pas un dogme. La vérité de notre foi devient en effet la risée des incroyants, lorsqu'un catholique insuffisamment instruit énonce comme un dogme ce qui en réalité n'en est pas un, et que la lumière d'une sévère critique scientifique fait connaître comme une erreur ». (*De pot. 4, 1*).

Dans sa recherche de la vérité, il est arrivé aussi à Thomas de corriger, de compléter ou même de rétracter ses propres vues, lorsque d'après des documents nouveaux ou à la suite d'une étude plus approfondie elles lui apparaissaient insuffisantes ou erronées. Une comparaison du Commentaire sur les Sentences, son premier grand ouvrage, et de la Somme théologique, son exposé d'ensemble de la Théologie le plus mûri, révèle ainsi bien souvent un progrès intime de sa pensée. Ce développement est signalé déjà dès le début du XIVe siècle, dans les multiples collections des discordances entre le Commentaire sur les Sentences et la Somme théologique, que nous ont conservées les manuscrits.

Avec une parfaite maîtrise, Thomas unit dans son investigation scientifique l'OBSERVATION et la SPÉCULATION, l'ANALYSE et la SYNTHÈSE, et trouve la voie mitoyenne entre la considération exclusive du réel au détriment de l'idée, et la mise en valeur exclusive de l'idée, au détriment du réel ; entre l'empirisme positiviste et l'idéalisme exagéré. Sa théorie de la sensation suppose une dose remarquable d'observation psychologique. Dans sa théorie de la connaissance, ce sont précisément les faits d'expérience qui le rapprochèrent d'Aristote et lui firent renoncer à l'Augustinisme représenté par l'école Franciscaine. En ce qui regarde l'observation scientifique et la connaissance de la nature, Thomas est dépassé par Albert le Grand et Roger Bacon ; par contre, ses recherches morales, sociales et politiques contiennent une somme appréciable de remarques objectives. SIMON DELPOIGE a montré par le menu que, précisément dans les questions morales et sociologiques et dans celles qui leur sont connexes, Thomas fait preuve d'un grand sens de la réalité et a fait des observations surprenantes [1]. Mais Thomas ne s'arrête pas à l'observation : ses efforts tendent à découvrir dans la réalité,

1. Simon Delpoige : *Le conflit de la Morale et de la Sociologie* 2. Louvain 1913, 272 seq.

les essences, les causes, les lois et les fins. L'observation, chez lui, est au service de la considération métaphysique.

Non seulement Thomas d'Aquin poursuit la vérité sans errer ni se tromper, par des voies et des méthodes strictement scientifiques; mais il sait aussi présenter ses idées et ses démonstrations sous une forme claire et concise. Sa Somme théologique, en particulier, est un joyau de l'art didactique. Ce sens didactique s'exprime à merveille dans le court prologue : « Parce que le docteur de la vérité catholique n'a pas seulement à instruire ceux qui sont avancés, mais encore à enseigner des débutants, selon le mot de l'apôtre (*I Cor. 3, 1*) : « Comme à des enfants dans le Christ, je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture », nous nous sommes proposé dans cet ouvrage de faire connaître la religion chrétienne, d'une manière qui convienne à l'instruction des débutants. Nous avons, en effet, remarqué que les novices dans cette science se heurtent à de nombreuses difficultés dans les ouvrages des diverses auteurs, soit à cause de l'accumulation des questions, des articles et des arguments inutiles, soit aussi parce que les connaissances qui leur sont nécessaires ne leur sont pas présentées selon un ordre logique, mais selon les

besoins de l'exposition ou les occasions de la discussion, soit enfin parce que les fréquentes répétitions de ces auteurs engendraient l'ennui et la confusion dans l'esprit de leurs auditeurs. Essayant en conséquence d'éviter ces défauts et d'autres semblables, nous tenterons, confiants dans le secours divin, de rechercher la science sacrée, aussi brièvement et aussi clairement que le permet la matière. » Ce que Thomas a promis par ces paroles simples, qui dénotent une claire vision des défauts des Commentaires sententiaires et de la littérature quodlibetale, il l'a tenu à la perfection. D'un bout à l'autre, la Somme théologique forme un tout organique. L'ordonnance de ses trois parties, avec ses 38 traités, ses 631 questions, ses 3000 articles environ et ses 10.000 objections, est dressée avec une habileté architecturale stupéfiante. Exposés et démonstrations se développent, simples et clairs. Les répétitions sont autant que possible évitées, les questions superflues laissées de côté ; il n'est pas renvoyé à ce qui suit, mais les recherches antérieures sont utilisées. Il ne règne pas seulement dans l'ouvrage une systématisation dispositive, un groupement extérieur et superficiel, mais un développement systèmatique, une articulation organique de la matière, reposant sur des dépen-

dances profondes. Lacordaire a comparé la Somme théologique aux pyramides, à cause de sa majestueuse simplicité. La comparaison très répandue de la Somme avec les cathédrales gothiques du moyen-âge est très juste. Plus on s'enfonce dans l'étude de cet ouvrage, plus on en considère les détails, plus aussi on admirera l'architecture de l'ensemble et mieux on reconnaîtra les lois qui régissent l'édifice tout entier.

Avec la méthode générale de l'Aquinate s'accorde même son langage. Son style est simple, précis, positif, sans élans de rhétorique, sans couleur poétique. Il n'a pas à tracer de brillants tableaux, à construire des phrases expressives et colorées, mais à traduire des idées claires et limpides. Imagination et sentiment paraissent s'effacer; néanmoins on remarque en beaucoup d'endroits, même à l'expression, que le scolastique a écrit avec un cœur chaud et enthousiaste. Par le développement, l'éclat et l'originalité du style, Bonaventure est supérieur à son ami Thomas. Chez Thomas, c'est la calme réflexion de la tournure d'esprit aristotélicienne qui donne à la parole son caractère ; chez Bonaventure, l'ardeur de l'enthousiasme platonico-augustinien se fait sentir jusque dans l'expression.

Thomas ne s'est pas contenté de travailler personnellement, de déployer pleinement sa puissance intellectuelle de logicien et de métaphysicien ; IL A AUSSI UTILISÉ AVEC UNE GRANDE INTELLIGENCE LE TRAVAIL SCIENTIFIQUE DES TEMPS ANTÉRIEURS. « Son esprit, remarque Willmann, ressemble à un lac qui reçoit de tous côtés les eaux des torrents et qui laisse choir les impuretés qu'elles charriaient, de manière à rétablir le clair, le calme miroir, dans lequel se dépose majestueusement le bleu du ciel »[1]. L'activité scientifique de notre saint présente des traits POSITIFS ET HISTORIQUES manifestes. Il ne connaît pas cet apriorisme qui ne s'inquiète pas des connaissances pleinement acquises et tire tout de lui-même.

Thomas a possédé avant tout l'intelligence du développement organique et de la genèse de la science, du savoir tant profane que théologique; et il s'est assimilé en fait les résultats de la pensée des siècles antérieurs aussi bien que de celle de son temps.

Dans une série de passages, il a nettement mis en lumière le développement progressif des sciences. « Il est naturel à l'esprit humain d'arriver par degrés de l'imparfait au parfait.

1. O. Willman, *Geschichte des Idealismus* III 2, Braunschweig, 1907, 458.

C'est pourquoi nous voyons dans les sciences spéculatives que ceux qui ont philosophé les premiers ont laissé des résultats imparfaits qui ont ensuite été rendus plus parfaits, par leurs successeurs. Il en est de même dans les sciences pratiques (*S. Th. 1, II, 97. 1*). Le temps joue un grand rôle dans la constitution des sciences ; « il y est d'une certaine façon l'inventeur et le bon collaborateur » (*In I. Eth. lect. 11*). « On doit écouter les vues des anciens, si vieilles soient-elles. Il y a à cela une double utilité, puisque nous pouvons nous approprier ce qu'ils ont dit de bien, et éviter ce qu'il y a chez eux d'erroné » (*In I. De anima, lect. 2*). « Quiconque sonde la vérité est aidé de deux manières par les autres. Nous reçevons un secours direct de ceux qui ont déjà trouvé la vérité. Si chacun des penseurs antérieurs a trouvé une parcelle de vérité, ces trouvailles, réunies en un tout, sont pour le chercheur qui vient après eux, un moyen puissant d'arriver à une connaissance plus compréhensive de la vérité. Les penseurs sont aidés indirectement par leurs prédécesseurs, en ce que les erreurs de ceux-ci fournissent aux autres l'occasion de découvrir la vérité par une réflexion plus sérieuse. Il convient par conséquent que nous soyons reconnaissants à tous ceux qui nous ont aidés à conquérir le

bien de la vérité » (*In II. Metaph. lect. 1*). « Consulter les auteurs antérieurs est nécessaire pour éclaircir la question et résoudre les doutes. De même qu'au tribunal on ne peut prononcer de jugement sans avoir entendu les raisons des deux parties, de même celui qui s'occupe de philosophie arrivera plus facilement à une solution s'il connaît les pensées et les doutes des divers auteurs » (*In III. Metaph. lect. 1*).

Sur la THÉOLOGIE ET SON DÉVELOPPEMENT, voici comment Thomas s'exprime dans la préface de son ouvrage polémique *Contra errores Graecorum* : « Qu'il y ait dans les écrits des Pères grecs bien des affirmations qui paraissent douteuses aux théologiens modernes, cela provient d'une double cause. La première est le fait que la naissance des erreurs en matière de foi a été pour les saints docteurs l'occasion d'une plus grande circonspection dans l'exposé de la doctrine, afin de les éviter. Ainsi s'explique qu'avant la naissance de l'hérésie arienne les saints docteurs ne s'exprimaient pas si nettement sur l'unité de l'essence divine (qu'ils l'ont fait depuis).

D'autres erreurs ont eu des effets analogues. Ceci peut se remarquer, non seulement chez des Pères différents, mais encore très clairement et très nettement chez le plus grand des

Pères de l'Eglise, chez Augustin. Il s'est exprimé avec beaucoup plus de prudence sur la puissance de la volonté libre, dans ses écrits publiés après l'explosion de l'hérésie pélagienne que dans les travaux qu'il avait composés antérieurement. Dans ces derniers, il a défendu la liberté contre les manichéens, et à ce sujet a avancé bien des allégations que les pélagiens, ces adversaires de la grâce divine, ont utilisées plus tard pour la justification de leur erreur. Nous n'avons donc pas lieu de nous étonner si les théologiens modernes, écrivant après l'éclosion de tant d'hérésies, s'expriment avec plus de précaution et de précision, pour éviter chacune d'entre elles. Il en résulte qu'il ne faut pas dédaigner ou rejeter les passages de ce genre, où les Pères s'expriment avec moins de prudence que les théologiens modernes ; il ne faut pas non plus les presser, mais les expliquer avec une entière piété. Une deuxième raison des difficultés de la Patristique consiste en ce que bien des formules, qui paraissent très correctes en grec, ne se présentent pas si bien en latin, parce que latins et grecs confessent en termes différents la même foi. Ainsi, en grec, il est très juste et très catholique de dire que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont trois hypostases, tandis qu'en latin, il ne serait pas juste

de les appeler trois substances, bien qu'étymologiquement le grec ὑπόστασις et le latin *substantia* (substance), soient un seul et même mot. Les latins emploient généralement *substantia* dans le sens d'*essentia* (essence), que nous reconnaissons, comme les grecs, une et identique en Dieu. Voila pourquoi, là où les grecs parlent de trois hypostases, nous parlons de trois personnes. Il en est de même, sans aucun doute, en beaucoup d'autres cas.

Il est donc du devoir d'un bon traducteur d'ouvrages traitant de la foi, de conserver la pensée et le fonds, mais de tenir compte, pour la forme dont il les revêt, du sens que prennent les expressions dans la langue dans laquelle il traduit. »

Thomas a utilisé les travaux scientifiques des siècles antérieurs et de son temps ; et par le parti qu'il a tiré de ces SOURCES, il a fait preuve d'un sens historique remarquable. Pas plus en philosophie qu'en théologie il ne fit d'études historiques proprement dites, pour elles-mêmes. La connaissance des tendances et des idées antérieures lui servait exclusivement de moyen pour l'établissement de la vérité. « L'étude de la philosophie n'a pas pour but la connaissance de ce que les autres ont pensé, mais celle de la vérité objective. » (*In I. De coelo et mundo*

lect. 22). Pour arriver à cette fin, il donne maintes fois d'excellentes vues sur le développement historique d'une question, en établissant, par un examen objectif, la part de vérité de chaque théorie.

Thomas FAIT UNE ÉTUDE SUIVIE DES SOURCES. Selon la méthode du temps, et à défaut d'instruments de travail appropriés, il a emprunté une bonne partie de ses citations patristiques à des recueils de textes choisis, à des gloses sur la sainte Ecriture, au Décret de Gratien et aux Décrétales, aux œuvres des théologiens antérieurs. Dans la dédicace de sa *Catena aurea* (sur saint Mathieu) à Urbain IV, l'Aquinate avoue volontiers cet emprunt de paroles de Pères, à des gloses. Mais Thomas a étudié aussi des textes suivis, d'abord en Philosophie, puis aussi en Patristique. Une anecdote rapportée aux actes de canonisation montre à merveille combien il désirait des œuvres entières des Pères. « Un jour, comme frère Thomas revenait de Saint-Denis à Paris avec quelques autres membres de son Ordre, et qu'ils voyaient la ville s'étaler devant leurs yeux, l'un de ses compagnons dit à Thomas : Père, qu'elle est donc belle, cette ville de Paris ! Frère Thomas répondit : Oui, très belle. L'autre poursuivit : Que ne vous appartient-elle ! Thomas répliqua : Qu'en ferais-je ?

L'autre : Vous pourriez la vendre au roi de France et avec le prix construire des monastères de Frères Prêcheurs. Alors Thomas lui dit : « En vérité, je préférerais avoir les homélies de saint Chrysostome sur saint Mathieu ». Montfaucon, l'éditeur des œuvres de saint Chrysostome a hautement apprécié cette déclaration de saint Thomas. Pour cette étude des sources, les manuscrits conservés à Paris doivent avoir rendu grand service à notre scolastique. Là, saint Louis avait érigé, près de la Sainte-Chapelle une bibliothèque dans laquelle Vincent de Beauvais puisa les matériaux de l'encyclopédie à laquelle il travailla toute sa vie. Les bibliothèques de Notre-Dame et de Saint-Victor offraient aussi d'appréciables ressources. A la cour pontificale, il avait à sa disposition la collection de manuscrits des Papes, qui s'enrichissait sans cesse. Il est impossible malheureusement d'indiquer en détail dans quelles bibliothèques Thomas a puisé, par exemple, les citations de 22 Pères latins et de 57 Pères grecs pour sa *Catena aurea*.

Dans l'utilisation des sources, Thomas d'Aquin a montré aussi le SENS DE LA CRITIQUE HISTORIQUE. D'abord, il ne se servait pas indifféremment de n'importe quel texte. Pour ses études aristotéliciennes, les traductions latines

faites sur l'arabe ne lui suffisaient pas. Il fit entreprendre par son ami et son frère d'Ordre l'érudit Guillaume de Mœrbecke, une traduction latine aussi fidèle que possible d'écrits aristotéliciens, faite directement sur l'original grec, ou du moins une révision des traductions antérieures, afin de posséder un texte sûr, pour son explication d'Aristote. On peut admettre que Thomas avait une certaine connaissance du grec. Sur le terrain de la patristique aussi, il recherchait de bons textes. Dans la dédicace de sa chaîne de saint Mathieu à Urbain IV, il déplore la *translatio vitiosa* de Chrysostôme et fait remarquer que souvent, à cause des lacunes du texte, il en rapporte seulement le sens, et non la lettre. Dans sa dédicace de la chaîne de saint Marc au cardinal Hannibaldus, Thomas attire l'attention sur ce qu'il s'est fait traduire les textes grecs dans un latin auquel on puisse se fier. Il n'est pas jusqu'aux questions d'authenticité à la solution desquelles l'Aquinate n'ait maintes fois heureusement collaboré ; le sens critique qu'il a manifesté à cette occasion lui a valu l'éloge des Bénédictins de Saint-Maur et d'Angelo Mai. En voici les principales preuves. Thomas a montré que l'écrit intitulé *De infantia salvatoris* est apocryphe (*S. Th. III, 36, 4 ad 3um; 43, 3, ad 1um*). Il a restitué avec

raison à Gennadius le livre *De ecclesiasticis dogmatibus* attribué à saint Augustin (*Quodl. VI, 10*). De même, il a refusé à saint Augustin la paternité du *De mirabilibus sacrae Scripturae* (*S. Th. III, 45, 3 ad 2*m) et du *De spiritu et anima* (*De anima, 12 ad 1*m). Il suppose que l'auteur de ce dernier écrit est un cistercien. En fait, les Bénédictins de Saint-Maur l'attribuent au cis ercie [illegible] lcher de Clairvaux. De plus, il a montré, en s'appuyant sur la diversité du style, que l'opuscule *De unitate et uno* n'est pas de Boèce. (*De spiritualibus creaturis 3 ad 9*m). L'œuvre critique la plus importante de notre saint est son jugement sur l'origine du *Liber de causis*. Il voit dans cet écrit un extrait de l'*Institutio theologica* de Proclus. « Personne au moyen-âge n'a parlé si clairement sur la source du *Liber de causis* » [1].

Thomas traite ses sources à la fois avec respect et avec liberté de jugement. Autant il estime Aristote, autant il suit ses idées personnelles dans les questions où il est convaincu que le maître s'est trompé. Ainsi, il rejette la doctrine aristotélicienne de l'éternité de la création en ajoutant la remarque conciliante que le stagirite n'a pas voulu apporter un argument

1. Cl. Baeumker, *Witelo*, Münster, 1908, 189.

apodictique, mais seulement un argument dialectique en faveur de sa thèse. (*S. Th. I, 46, 1*). Thomas est plus sévère pour les philosophes arabes et juifs, surtout pour Averroès et Avencebrol. Le *De unitate intellectus contra Averroistas*, contre Siger de Brabant, que nous connaissons déjà, gravite autour d'un examen strictement objectif et supposant un jugement personnel de l'interprétation averroiste d'Aristote. La monographie *De substantiis separatis*, de son côté, s'explique de manière profonde, calme et objective, avec Avencebrol. Notre théologien considère et utilise avec un grand respect les Pères de l'Eglise, ce dont le cardinal Cajetan lui fait gloire : « Parce qu'il a montré envers les Pères la plus haute piété, il a uni dans une certaine mesure en lui-même la profondeur de tous » (*In S. Th. 2, II, 148, 4*). Néanmoins, malgré toute sa modestie et sa piété, Thomas ne laisse pas absorber son jugement personnel. Là où il s'écarte des Pères, il le fait avec des tours pleins de délicatesse. Ainsi il dit quelque part (*De pot., 3, 18*) : « Puisque telle est l'opinion des grands docteurs, d'un Basile, d'un Grégoire de Nazianze et d'autres, elle ne peut pas être condamnée comme erreur. » Même vis-à-vis d'Augustin, celui d'entre les Pères qu'il estime le plus, il

garde sa liberté de jugement. Cela est surtout manifeste dans les questions de psychologie et au sujet de la théorie de la connaissance, où la vérité lui semblait plus accessible par les voies aristotéliciennes. Ici, les citations d'Augustin sont plus rares. Il y supprime autant que possible l'opposition entre Augustin et Aristote, en révoquant en doute les citations d'Augustin, en faisant remarquer la tournure d'esprit platonicienne du Père de l'Eglise, et en ramenant ainsi à une juste mesure son spiritualisme débordant. Souvent aussi des citations de ce genre sont conçues comme un simple rapport de pensées d'autrui, ou comme une simple position de problème. Que cette attitude de saint Thomas vis-à-vis d'Augustin dans ces questions philosophiques aient fait sur ses contemporains l'impression d'être personnelles, nous en avons trouvé une preuve incontestable dans la réaction de l'école franciscaine.

Le troisième caractère de la vie et de l'effort scientifique de saint Thomas est sa TENDANCE FONCIÈREMENT ETHICO-RELIGIEUSE. Elle ressort de ses écrits d'une manière discrète et par là même doublement efficace. « Un esprit plein d'onction, écrit R. Euckèn [1], pénètre le tout. Comme

1. R. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*[2] Bad Sachsa, 1910, 15.

dans une imposante cathédrale, nous montons du vestibule du monde jusqu'au sanctuaire, pour atteindre un saint des saints. Ce qui est inférieur contient déjà, bien qu'encore à l'état de sommeil, un désir de ce qui est plus élevé, et le fortifie par des signes et des pressentiments mystérieux. Toute la gradation des fins est tournée en définitive vers la fin unique de la majesté divine. La science peut donc aussi apparaître comme un service divin. » Cet accent religieux s'exprime avant tout dans le désir d'une connaissance toujours plus approfondie de Dieu. La question : « Qu'est-ce que Dieu ? » est le motif et la formule de toute l'œuvre intellectuelle de notre saint. « Nous savons de Dieu qu'il existe, qu'il est la cause de tout ce qui est, et qu'il dépasse tout à l'infini. Telle est la conclusion et le sommet de notre savoir en cette vie terrestre. » (*S. c. G. III, 49*). Dans son aspiration à la connaissance de Dieu, Thomas a reçu avec joie et reconnaissance les lumières que donne la révélation chrétienne sur l'essence et la vie divines. « Avant le christianisme, remarque t-il dans son explication du Symbole des apôtres, aucun philosophe ne pouvait avec toute l'énergie de sa pensée, savoir sur Dieu autant qu'en sait par la foi une simple vieille après la venue du Christ. » Cette adhésion con-

vaincue au contenu de la révélation surnaturelle cause et explique aussi le profond attachement de l'Aquinate envers l'Eglise, dans laquelle il vénère la médiatrice et la gardienne de ces vérités révélées. « La plus haute autorité appartient à la tradition de l'Eglise, à laquelle il faut se conformer en tout. La doctrine des docteurs catholiques eux-mêmes tient d'ailleurs son autorité de l'Eglise. Aussi faut-il estimer la tradition de l'Eglise plus que l'autorité même d'un Augustin ou d'un Jérôme. » (*Quodlib. II, 7*). Toujours, Thomas s'efforce de se conformer à l'enseignement et à l'esprit de l'Eglise. Il a, pour l'autorité du pape, le plus profond respect. Son cœur était vivement attaché à l'Eglise primitive, « l'Eglise primitive, cette époque où régnait un grand amour de la foi chrétienne. » (*S. Th. III, 80, 10 ad 5*m).

Le désir ardent de connaître Dieu a donné aussi des ailes à l'Aquinate, dans le chemin de la vertu. La pureté et la sainteté ne sont-elles pas à ses yeux une précieuse disposition pour approfondir les vérités et les mystères divins? A quel idéal s'élève sur ce point la pensée de Thomas, on le voit par la lettre suivante, adressée au novice Fr. Jean, qui l'avait prié de lui indiquer une bonne méthode de travail : « Puisque tu m'as demandé, Jean, mon très cher

dans le Christ, comment il te faut travailler pour t'assimiler le trésor du savoir, voici les conseils que je te donne. Attache-toi d'abord de préférence à atteindre le savoir par de petits ruisseaux, et à ne pas te précipiter aussitôt dans la mer (du savoir), parce que l'on doit aller du facile au difficile. Voilà mon avertissement et ton instruction. Je t'engage à être silencieux et à n'aller au parloir qu'à contre-cœur. Veille à la pureté de ta conscience. Ne cesse pas de t'adonner à la prière. Aime à être très appliqué dans ta cellule, si tu veux être introduit dans le cellier du savoir. Montre-toi bien aimable envers tous. Ne t'inquiéte pas des faits et gestes d'autrui. Ne sois trop familier avec personne, car une familiarité excessive engendre le mépris et détourne très facilement de l'étude. Ne te mêle pas aux conversations et au commerce des gens du monde. Evite tout vagabondage hors du monastère. Ne cesse pas de marcher dans les pas des saints et des bons. Ne prends pas garde à la personne qui te parle, mais imprime dans ta mémoire tout ce qui est dit de bon. Donne-toi la peine de comprendre à fond tout ce que tu lis et entends. Dans chaque doute, cherche à t'élever à une certitude. Efforce-toi de cacher autant que tu le peux dans la salle d'armes de ton esprit. Ce qui est trop

haut pour toi, ne cherche pas à l'atteindre. Si tu suis ces sentiers, tu produiras dans la vigne du Seigneur des armées, aussi longtemps que tu vivras, des fleurs et des fruits utiles. Si tu observes tout cela, tu atteindras le but de tes désirs. Adieu. » Cette petite lettre contient de précieuses directions et en particulier d'excellentes pensées sur le rapport qui existe entre l'élévation morale et religieuse de l'âme et la vraie science. Nous y trouvons les avertissements et les conceptions que plus tard Thomas à Kempis a exprimés avec une touchante simplicité dans son Imitation de Jésus-Christ.

C'est sans doute en grande partie à cause de cet accent moral et religieux que l'on trouve chez Thomas et dans ses écrits, que la Mystique postérieure, la Mystique allemande surtout, s'est intimement rattachée à lui. La Mystique trouva dans la Somme théologique (*2. II. 179-182*), la théorie la plus profonde et la plus claire de la vie contemplative. Chez Tauler, Maître Thomas est une source souvent citée. Henri Suso prend pour guide « la claire lumière, le cher saint Thomas, le Docteur. »

IV. — Les sources de la doctrine thomiste.

Un mot encore sur l'étendue des sources utilisées par Thomas. Elle est d'une grandeur stupéfiante, surtout si l'on considère les ressources et les conditions de travail de l'époque.

En philosophie, Thomas est l'homme du moyen-age qui connait le mieux Aristote. Il a commenté, sur la traduction fidèle faite ou revue par Guillaume de Mœrbecke, la plus grande et la plus importante partie de l'œuvre aristotélicienne ; et il l'a fait, selon l'expression de Barthélémy de Lucques « d'après un mode unique et nouveau d'interprétation ». Les commentaires d'Aristote de l'Aquinate visent à présenter, dans un clair résumé, le cours embrouillé des idées du stagirite. Les scolastiques (Gilles de Rome, Henri de Bate) ont appelé Thomas l' « *Expositor* »[1], sans plus. Ch. Jourdain, Fr. Brentano, G. v. Hertling et d'autres ont apprécié hautement sa manière de commenter. Les écrits systématiques de saint Thomas, grands et petits, philosophiques et théologiques,

1. Le Commentateur d'Aristote.

témoignent aussi d'une rare connaissance des ouvrages du philosophe. C'est surtout par la critique qu'en fait Aristote, que Thomas a appris à connaître et à juger PLATON ; mais cela ne l'a pas empêché d'adopter dans son système la théorie des Idées, sous sa forme augustinienne. Son commentaire sur le Timée, dont il est question dans la lettre de condoléances de la faculté des arts de Paris, ne nous a pas été conservé. Souvent, dans les écrits thomistes on rencontre les noms des commentateurs grecs d'Aristote : Porphyre, Themistius, Simplicius, Alexandre d'Aphrodise. Une autre source où il a largement puisé est BOÈCE, le dernier des Romains et le premier des scolastiques. Notre scolastique se montre très versé dans la philosophie JUDÉO-ARABE et il a parfaitement su en juger les ombres et les lumières. Il paraît avoir apprécié Avicenne plus qu'Averroès. Plusieurs fois il s'est expliqué sur le *Fons vitae* d'Avicebron. Le More Nebuchim (guide des égarés), de Moïse Maïmonide, lui était très familier.

Comme sources NÉO-PLATONICIENNES, il avait à sa disposition, indépendamment des sources théologiques (le Pseudo-Denys l'Aréopagite), le *Liber de causis* et aussi, depuis 1268, la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus, dans la traduction de Guillaume de Moerbecke. Il connaît en ou-

tre et cite le traité *De intelligentiis*, qui paraît bien être de Witelo.

En théologie, Thomas possède à un degré peu commun une connaissance approfondie de l'Ecriture sainte toute entière, qu'il semble citer souvent par cœur. Maintes fois il fait usage des gloses de Walafrid Strabon et d'Anselme de Laon; mais on trouve surtout, accumulés dans les écrits de l'Aquinate, une foule de TEXTES DE PÈRES. Sans parler des œuvres patristiques qui étaient aussi à la disposition de ses contemporains (Ambroise, Augustin, Jérôme, Jean Damascène, le Pseudo-Aréopagite, Hilaire de Poitiers, Grégoire-le-Grand, Isidore de Séville, etc.), on peut constater, dans les plus récents écrits de l'Aquinate, une connaissance approfondie de saint Jean Chrysostome et de saint Cyrille d'Alexandrie, connaissance qui a sensiblement influé sur la Christologie et la doctrine sacramentaire de notre saint. De la HAUTE SCOLASTIQUE, Thomas connaît et cite Anselme de Cantorbéry, Rupert de Deuz, Bernard de Clairvaux, Gilbert de la Porrée, Hugues de Saint-Victor, qu'il estime beaucoup, Richard de Saint-Victor, Joachim de Flore. Alfred de Sereshel et Alain de Lille ne lui sont pas inconnus. Mais l'auteur de cette époque le plus cité, et corrigé d'ailleurs en bien des points, est

naturellement Pierre Lombard, le Maître des Sentences.

Suivant une coutume littéraire de son temps, Thomas a désigné et cité les théologiens du XIIIe siècle par *quidam*. Il ne nomme par leur nom que les sommistes qui vivaient à Paris dans le premier tiers du siècle : Praepositinus et Guillaume d'Auxerre. Il ne sera possible d'identifier peu à peu ces *quidam* que quand la littérature anté-thomiste restée manuscrite sera mieux connue, et qu'on aura établi par le détail le rapport de l'Aquinate avec les sources publiées : Alexandre de Hales, Albert le Grand, Bonaventure. Comme un grand nombre d'idées, de questions et d'objections se transmettaient de génération en génération dans la scolastique, l'identification du *quidam* sera souvent très difficile. Remarquons encore qu'il y a des indices de l'utilisation par l'Aquinate de la Somme de Robert de Melun († 1167) et des Sentences de Pierre de Poitiers († 1205) qui sont encore inédites.

Thomas possédait en outre, comme il ressort particulièrement de sa Christologie, une profonde connaissance des anciennes DÉCISIONS CONCILIAIRES. Sa connaissance du DROIT CANON, que manifestent de fréquentes citations de Gratien et des Décrétales, dépasse celle de la plu-

part des professeurs de dogmatique de son temps. On sait que Droit ecclésiastique et Théologie formaient alors deux disciplines et deux facultés différentes. Çà et là Thomas apporte aussi des citations tirées du droit romain. Enfin, on ne saurait omettre de mentionner qu'il a assez fréquemment parsemé ses exposés d'extraits des CLASSIQUES ANTIQUES, même des poètes. Ces citations d'Horace, d'Ovide, de César, de Cicéron, de Sénèque, de Térence, de Salluste, de Tite-Live, de Strabon, de Valère-Maxime et d'autres ajoutent pour ainsi dire un courant humaniste aux sources déjà si riches où Thomas a puisé.

V. — LA LUTTE DE LA DOCTRINE THOMISTE POUR LA PRÉÉMINENCE DANS LA SCOLASTIQUE.

La mort a arrêté prématurément l'infatigable labeur scientifique de saint Thomas. Dans un manuscrit d'Oxford de la Somme théologique, (*Balliol College 44, s. XIV*), nous lisons la remarque : *Hic moritur Thomas, o mors, quam sis maledicta* [1]. Néanmoins, l'œuvre

1. « Ici meurt Thomas. O mort, que tu es maudite! »

scientifique du grand théologien lui a survécu et lui a assuré une influence considérable dans la vie intellectuelle de l'Eglise catholique. A vrai dire, dès le moment qui suivit immédiatement sa mort, sa doctrine eut à vaincre maint obstacle, à supporter bien des luttes, pour se défendre et l'emporter. Il n'est pas le moins du monde conforme à la réalité historique de croire qu'aussitôt après la mort de l'Aquinate son enseignement fut unanimement accepté dans son ordre et dans les écoles en général.

L'opposition de la tendance conservatrice augustinienne à l'Aristotélisme de l'Aquinate, qui déjà avait troublé son dernier séjour à Paris, s'affirma très aigüe aussitôt après son passage dans l'autre vie. Le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna 219 propositions, au nombre desquelles se trouvait la thèse de saint Thomas sur le principe d'individuation. Le 18 mars de la même année, l'archevêque Albert Kilwardby, théologien dominicain de marque, que nous connaissons déjà comme le représentant d'un cercle de savants dominicains peu portés vers l'aristotélisme d'Albert le Grand et de saint Thomas, inscrivit aussi au catalogue des propositions condamnées, des textes de l'Aquinate. Celui des Dominicains qui combattit le plus vivement

la doctrine de l'Aquinate, jusque dans les premières décades du XIV[e] siècle, fut DURAND DE SAINT-POURÇAIN († 1332).

Avec les théologiens Franciscains, Thomas eut des discussions dès son dernier séjour à Paris. Nous avons noté dans la vie de l'Aquinate, l'attaque de Jean Peckham contre l'Aristotélisme thomiste. Le disciple de Bonaventure, MATHIEU D'AQUASPARTA († 1302), dans ses *Quaestiones disputatae*, prend souvent position contre des thèses de saint Thomas. Cette opposition de l'AUGUSTINISME FRANCISCAIN contre l'ARISTOTÉLISME de notre saint se poursuivit et s'accentua dans le conflit entre les écoles scotiste et thomiste. La transition entre l'ancienne école franciscaine et Duns Scot est formée par Guillaume Vare. A lui se rattachent les deux adversaires les plus remarquables de la doctrine thomiste dans les rangs des théologiens franciscains : DUNS SCOT († 1308) et GUILLAUME DE LA MARE (vers 1285 à Oxford). Ce dernier dressa, peu après la mort de saint Thomas, dans son *Correctorium fratris Thomae* [1], une liste de points controversés entre Thomas et les Franciscains. Lorsque les disciples de saint Thomas se défendirent par des réfutations, le

1. Ecrit de polémique contre Thomas.

combatif franciscain, ainsi qu'il ressort d'un manuscrit de Berlin, composa contre eux un second écrit, une réplique, et maintint ses accusations.

Dans les rangs des professeurs de théologie appartenant au clergé séculier se levèrent aussi contre la doctrine thomiste des adversaires influents, tel en particulier HENRI DE GAND († 1293). GODEFROY DE FONTAINES lui-même († 1303), qui a pour Thomas des paroles aussi élogieuses que possible, s'inscrit souvent en faux contre son enseignement. De ce coup d'œil général, il ressort que la doctrine thomiste eut à surmonter d'importantes difficultés pour prendre une place prépondérante dans son propre ordre, et beaucoup plus encore dans les cercles intellectuels en dehors des Dominicains. La difficulté de la position est attestée par le fait bien assuré que le vieil Albert le Grand n'hésita pas à entreprendre le long voyage de Cologne à Paris, pour défendre avec force et émotion, la doctrine attaquée de son grand disciple défunt.

Cependant, ces difficultés qui s'élevaient contre la doctrine thomiste furent victorieusement surmontées. Tout d'abord les DISCIPLES et les AMIS du saint se sont dressés comme un puissant rempart contre ces diverses oppositions.

Thomas s'était attaché un grand nombre de disciples, qui, après sa mort, défendirent son héritage scientifique. Des miniatures, des manuscrits et une peinture sur bois de l'Académie de Florence provenant de l'école de Fiesole, représentent la classe de saint Thomas. De nombreux disciples, membres d'ordres religieux et autres, écoutent avec avidité les paroles du grand maître. C'est une illustration à la remarque suivante de Pierre Calo (vers 1320), le fidèle biographe de Thomas : « Lorsque Thomas avait reçu la charge d'enseigner et qu'il entreprenait des discussions ou des cours, une telle foule d'étudiants se précipitait dans sa classe, que la salle pouvait à peine contenir tous ceux qu'attirait et que stimulait pour le progrès intellectuel, la leçon d'un maître si remarquable. A la lumière de son enseignement se formèrent ainsi beaucoup de maîtres, du clergé tant régulier que du séculier. La raison en était la manière synthétique, claire et facilement intelligible de ses leçons [1]. » Si l'on voulait citer les principaux élèves et disciples de saint Thomas, il faudrait nommer en première ligne Gilles de Rome († 1316), Augustin Triumphus d'Ancone († 1328) et Jacques Ca-

1. *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo.* Ed. D. Prümmer. Tolosae 1911, 30.

pocci de Viterbe († 1307). Le général des Carmes Gérard de Bologne († 1317), dont la Somme théologique inédite a tant de ressemblance avec l'œuvre maîtresse de l'Aquinate, paraît aussi avoir suivi ses leçons. Dans le clergé séculier, un disciple enthousiaste de Thomas fut Pierre d'Auvergne († 1305) qui compléta des commentaires d'Aristote laissés inachevés par son professeur.

Il va de soi que dans son ordre à lui, Thomas compta un grand nombre de disciples fidèles, d'amis et d'enthousiastes partisans, qui étudiaient ses ouvrages, expliquaient, développaient, gardaient comme un joyau précieux et défendaient ses enseignements. Que les œuvres de l'Aquinate aient été lues et appréciées de bonne heure dans les écoles de son Ordre, cela ressort des nombreux manuscrits, extraits, résumés, tables, concordances etc., qui rendaient les écrits du grand scolastique plus appropriés à l'enseignement et plus facilement accessibles. Un manuscrit de Paris nous a conservé un « abrégé » de la *secunda secundae*, dû à la plume du dominicain Galien de Orto, qui remonte à l'année 1288. Pour nommer quelques-uns des élèves et des disciples les plus fidèles de saint Thomas, qui firent partie du même Ordre que lui, disons que les italiens

Jean de Cajatia, Reginald de Piperno, Pierre d'Andria et Bartholomée de Lucques († 1327) manifestent un touchant attachement pour le maître estimé. Les trois derniers ont aussi continué des œuvres de saint Thomas restées incomplètes. Bartholomée de Lucques, l'éminent historien ecclésiastique, qui, dans son Hexaemeron s'est révélé profond connaisseur de la psychologie de son maître Thomas, lui consacre ces mots : « Thomas, comme on le reconnaît universellement, dépasse tous les docteurs modernes en Philosophie et en Théologie ; aussi est-il appelé aujourd'hui à l'Université de Paris, à cause de la clarté de son enseignement : le *Doctor communis* [1]. » Semblables manifestations d'admiration pour saint Thomas nous viennent aussi d'autres élèves du grand théologien. Un disciple enthousiaste de l'Aquinate, qui développa notamment sa théorie de la connaissance, fut Bernard de Trilia († 1292). Mais ceux qui nous intéressent le plus sont ces théologiens dominicains qui défendirent la doctrine de leur maître contre les attaques de ses adversaires. Gilles de Lessines, en mai 1278 a défendu dans un écrit spécial (*De unitate formae*) la théorie de l'unité de la forme (subs

1. Le maître commun (connu et apprécié de tous).

:antielle) de saint Thomas contre Robert Kilwardby; et par là a pris position contre la conlamnation Oxfordienne de certaines thèses homistes. Contre la condamnation portée par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, JEAN DE NAPLES († vers 1325) a justifié l'Aquinate dans les traités inédits. Le *Correctorium fratris Thomae* du Franciscain Guillaume de la Mare ut lui aussi réfuté point par point par des élèes et des disciples de saint Thomas, dans une érie d'écrits intitulés *Correctorium corruptoii fratris Thomae*[1]. Il existe cinq réfutations ifférentes du *Correctorium* de Guillaume de a Mare. Une seule a été imprimée, sous le om de Gilles de Rome; il est possible qu'elle oit de RICHARD CLAPWELL. Le *Correctorium orruptorii fratris Thomae* de JEAN QUIDORT E PARIS († 1306) nous est conservé dans pluieurs manuscrits. La plus mûrie et la plus ourrie de ces apologies est sortie de la plume e Ramberto dei Primadizzi de Bologne. Thoas fut protégé aussi contre ses autres adverires, par la piété filiale de ses frères en religion. ERNARD DE GANNAT († après 1303) défend son aître contre Henri de Gand, Godefroid de Fonines et même contre Gilles de Rome. Les an-

1. Rectification et réfutation des critiques faites à Thoas.

glais Robert d'Herford et Guillaume de Mackefield écrivirent des apologies analogues de la doctrine thomiste, qui ne paraissent pas avoir été conservées. Un autre anglais, Thomas de Sutton, fut un défenseur enthousiaste et un sûr interprète de l'Aquinate.

Le connaisseur et le champion le plus important du thomisme au commencement du XIVe siècle est Hervé Natalis († 1323), disciple médiat de saint Thomas, qui, comme général d'Ordre, travailla à sa canonisation et la vit se réaliser. Une bonne partie de ses écrits, encore inédits pour la plupart, est consacrée à la défense de l'Aquinate contre Henri de Gand, Duns Scot, Durand, Aureolus, Godefroy de Fontaines, etc. Nul doute que ce thomiste n'ait contribué beaucoup à faire du système de l'Aquinate, la doctrine de son Ordre, et à lui assurer dans la scolastique l'influence la plus considérable. Un thomiste influent du XIVe siècle fut Pierre de Palude († 1342), chez lequel on rencontre souvent l'expression « *doctor noster frater Thomas* » Durand d'Aurillac († 1380) écrivit une réponse aux attaques de Durand de Saint-Pourçain contre Thomas d'Aquin. La défense la plus considérable, la plus décisive, la plus profonde du système thomiste fut écrite au XVe siècle par Jean Capreolus († 1444), le « Prince des tho-

mistes ». Les *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*[1] de ce dominicain, présentent la première codification générale de la doctrine de l'Aquinate, et constituent un règlement de comptes complet avec les adversaires du thomisme (surtout avec Scot, Aureolus, Durand, Occam, Grégoire de Rimini).

Que la doctrine de saint Thomas ait obtenu, d'abord dans l'Ordre dominicain, puis en dehors de lui, la place et l'estime qui répondaient à sa valeur, elle le doit, indépendamment des efforts des disciples du maître, que nous venons de décrire, à l'INTERVENTION résolue DE L'ORDRE dans ses CHAPITRES GÉNÉRAUX ET PROVINCIAUX. En voici quelques exemples seulement. Le chapitre général de Milan, en 1278, envoya deux lecteurs en Angleterre, avec mission de blâmer sévèrement les Frères qui s'y étaient exprimés défavorablement sur les écrits du vénérable Frère Thomas. Des décisions et des mesures semblables furent renouvelées aux chapitres généraux de Paris en 1279 et en 1286. Le chapitre général de Saragosse en 1309 désigna la doctrine de saint Thomas comme la règle à suivre dans les études de l'Ordre. Au chapitre général de Metz en 1313, la *doctrina*

1. « Défense de la Théologie de saint Thomas. »

venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino fut célébrée comme « *sanior et communior*[1]; » et il fut décidé qu'aucun membre de l'Ordre ne serait envoyé prendre ses grades académiques à Paris avant d'avoir étudié Thomas pendant trois ans. Prescriptions et éloges augmentent aux chapitres généraux de Bologne en 1315 et 1329, de Carcassone en 1342, de Madrid en 1346. Pour citer aussi un concile provincial : celui de la province romaine qui se tint à Arezzo en 1315, suspendit pour deux ans de son enseignement et condamna à dix jours de jeûne au pain et à l'eau un certain frère Hubert Guidi, parce qu'il avait parlé contre Thomas. Inutile de faire remarquer que ces manifestations, qui se prolongent jusqu'au milieu du XIVe siècle, permettent de conclure à l'existence d'un courant anti-thomiste assez important dans l'ordre même des dominicains.

Enfin, comme un élément très important pour la victoire de la doctrine thomiste, il faut considérer encore la ferme INTERVENTION DES PAPES EN FAVEUR DE L'AQUINATE. L'acte le plus important de la suprême autorité ecclésiastique fut la canonisation de saint Thomas par le pape Jean XXII, le 18 juillet 1323. A cette

1. « La doctrine du vénérable docteur Thomas d'Aquin comme la plus saine et la plus commune des doctrines. »

occasion, le pape donna au saint cet honorable témoignage : « Il a opéré tant de prodiges qu'il a écrit d'articles. » Un effet incontestable de la canonisation fut une ordonnance de l'évêque de Paris, Étienne de Borreto, le 14 février 1324, par laquelle il rapportait la condamnation de propositions thomistes promulguée par son prédécesseur Étienne Tempier (7 mars 1277). Jean XXII fit aussi entreprendre en 1327, par le dominicain Guillaume Dulcini, un tableau plus précis des écrits de l'Aquinate.

Les successeurs de Jean XXII, jusqu'à Léon XIII et Pie X ont célébré et défendu eux aussi la personne et la doctrine de saint Thomas. Un exposé plus détaillé de l'histoire du thomisme jusqu'à nos jours ne rentre pas dans le cadre de cet opuscule. « Le sort de la Somme théologique fut celui de la science ecclésiastique [1]. » Il ne s'agit pour nous que de décrire les luttes et les difficultés parmi lesquelles, après la mort de l'Aquinate, sa doctrine eut à se frayer un chemin pour s'imposer.

Remarquons encore, pour finir, que même DANS LA THÉOLOGIE BYZANTINE, au déclin du moyen-âge, THOMAS D'AQUIN jouit d'une haute considération. Sa Somme théologique, la

1. Fr. Ehrle, *Stimmen aus Maria Laach*, XVIII, 298.

Somme contre les Gentils, ses Commentaires sur la Psychologie et la Physique d'Aristote, plusieurs opuscules, furent traduits en grec par Georgios Scolarios, Demetrios Kydones et d'autres. Les bibliothèques du Mont-Athos, la bibliothèque Ambrosienne de Milan, et surtout la bibliothèque Vaticane et la bibliothèque Nationale de Paris possèdent toute une série de manuscrits de ce genre; Demetrios Kydones a même laissé, dans une lettre, des indications formelles sur la méthode à suivre pour l'étude de la théologie de saint Thomas.

DEUXIEME PARTIE

La Pensée de Saint Thomas

I. — La pensée et l'être. — La foi et la science.

Le sublime édifice doctrinal de saint Thomas d'Aquin repose sur le fondement d'une double conviction. La plus profonde est que notre pensée est capable de connaître et de s'assimiler l'être, le royaume des essences, des causes, des fins et des lois, qui est derrière le monde des apparences et au-dessus de lui. C'est la conviction de la réalité et de la cognoscibilité d'un ordre supra-sensible, l'adhésion résolue à la possibilité et à la réalité de la métaphysique.

La seconde conviction sur laquelle repose et s'appuie le système thomiste, c'est qu'en dehors et au-delà de l'horizon du monde supra-sensible, du monde méthaphysique, qui s'étend

devant la pensée naturelle, existe encore, partant des mystères chrétiens révélés par Dieu, pour aller se perdre en des lointains infinis, l'horizon d'un monde surnaturel qui s'ouvre dès ici-bas à l'esprit humain éclairé par la lumière de la foi.

Il nous faut par conséquent, en tête de notre exposé de la pensée thomiste, nous représenter brièvement les idées essentielles de saint Thomas SUR LA PENSÉE ET L'ÊTRE, et SUR LA FOI ET LA SCIENCE.

1. La Pensée et l'Être.

Thomas d'Aquin est avant tout un métaphysicien. Pénétrer à fond, compléter, utiliser largement et avec compétence la méthaphysique d'Aristote, même pour approfondir des sujets théologiques, tel est son grand travail. Son maître, Albert le Grand, lui a sensiblement préparé les voies en ce sens. E. Rolfes appelle Thomas d'Aquin « le meilleur commentateur de la métaphysique aristotélicienne, que nous ayons ». Le génie métaphysique de l'Aquinate règne à travers ses grands ouvrages systématiques, se manifeste en particulier dans son idée de Dieu, mais apparaît aussi dans les discussions strictement théologiques de son enseignement sur la grâce, l'incarnation et les sacre-

ments. De même, maintes monographies sont de curieux exemples de son savoir métaphysique ; tel le profond opuscule *De ente et essentia*. Ce n'est pas par hasard, à coup sûr, que les problèmes métaphysiques jouirent d'une préférence spéciale, précisément parmi les élèves de saint Thomas. Nous ne pouvons relever ici que quelques points essentiels de la théorie de l'être de l'Aquinate, qui ont une signification plus importante pour l'ensemble de son système. En dehors d'eux, nous rencontrerons sans cesse, à propos de Dieu et de la création, en psychologie et en morale, des principes et des considérations métaphysiques.

Objectivité de la pensée humaine. La justification de la métaphysique. « Plusieurs ont été d'avis que nos facultés de connaître ne connaissent que leurs propres modifications ; que par exemple le sens n'atteint que la modification de son organe. D'après cela, l'intellect ne connaît lui aussi que sa propre modification, à savoir l' « espèce intelligible » qu'il reçoit ; et cette espèce est à la fois objet et contenu de la connaissance intellectuelle, c'est-à-dire un état subjectif de l'intellect.

Mais cette opinion apparaît manifestement fausse, pour une double raison. D'abord, elle enlèverait aux sciences le domaine du réel. Si

notre pensée n'atteignait que la *species* exclusivement subjective, qui se trouve dans l'âme, les sciences ne pourraient porter sur aucun objet situé en dehors de l'esprit. Leur unique domaine seraient donc ces formes subjectives et spirituelles de la connaissance. En second lieu, il résulterait de pareille signification subjectiviste de la connaissance intellectuelle de l'homme, que tout ce qui est connu est vrai ; et que même deux contradictoires sont vraies en même temps. Si en effet la faculté de connaître n'atteint que sa modification subjective, son jugement ne porte que sur elle. La modification subjective de la faculté de connaître est l'unique règle et l'unique matière du jugement. Par suite, tout jugement pourra prétendre à la vérité. Si par exemple le sens du goût n'atteint que sa propre sensation, celui qui a un goût saint et normal jugera que le miel est doux; et son jugement sera juste. Celui qui a un goût déjà altéré jugera que le miel est amer, et son jugement sera vrai aussi, dans l'hypothèse. Chacun juge ici exactement selon ce qu'éprouve son sens. La conséquence immédiate de cette considération exclusivement subjectiviste de la connaissance humaine, d'après laquelle la *species intelligibilis*, la représentation subjective, est l'objet de la perception de l'esprit, c'est la sup-

pression de toute distinction entre vérité et erreur.

Ces deux conséquences inadmissibles : l'anéantissement du caractère et de la valeur objectifs ou réels des sciences, et la suppression de la distinction du vrai et du faux, du oui et du non, nous autorisent et nous forcent à maintenir l'objectivité de notre connaissance et de notre pensée ; et à ne pas voir dans les *species intelligibiles*, dans les impressions et déterminations subjectives de votre faculté de connaître, l'objet direct, la matière de notre pensée. Ces représentations sont bien plutôt le moyen par lequel nous sommes conduits à la connaissance de la réalité qui existe en dehors de nous. La *species intelligibilis* est une forme subjective, qui entraîne notre intellect à la connaissance de la réalité objective. L'objet primaire de notre aperception cognitive est la chose extérieure, dont la *species* est une image idéale. C'est d'une manière secondaire seulement que la *species intelligibilis* peut être considérée comme matière de la pensée, dans la mesure où l'activité intellectuelle est réfléchie, et où l'intelligence, se fixant sur sa propre activité, se porte par la même sur la *species* qui en est le principe ». *S. Th. I. 85, 2.*) Notre pensée saisit par conséquent une réalité objective ;

elle s'étend au-delà du cercle de la subjectivité.

Ce qu'il y a de subjectif dans la pensée humaine. Ainsi, Thomas jette le pont de la pensée à l'être, du sujet à l'objet. Aux représentations de notre esprit, répond une réalité distincte de celle de la pensée, une réalité qui se trouve derrière les choses sensibles et les activités du monde des phénomènes, comme leur noyau et leur essence. Nos représentations d'essences, de lois, de fins, de causes et d'actions, ne sont pas de simples créations subjectives, mais expriment l'appréhension par notre pensée d'une réalité extérieure à nous. C'est dans le rapport qui unit le contenu de notre pensée avec cette réalité, que consiste la vérité de notre connaissance.

Néanmoins, d'après Thomas, ce caractère de réalité et de vérité de la pensée n'exige nullement une égalité mécanique entre la connaissance et la manière d'être de l'objet : « L'intellect appréhende les choses, non d'après leur manière d'être, mais conformément à sa propre nature. Les choses matérielles, dont l'être est inférieur à celui de l'intellect, sont d'une manière plus simple dans notre pensée qu'en elles-mêmes. Inversement, notre intellect ne connaît pas, selon leur être simple, les substances

purement spirituelles, qui sont au-dessus de notre pensée; mais de la manière dont il saisit les choses complexes ». (*S. Th. I. 50, 2*).

LES IDÉES GÉNÉRALES. Grâce à cette perception de l'élément subjectif dans les représentations de notre esprit, l'Aquinate trouve aussi, à propos des Universaux, le juste milieu entre le nominalisme, qui dénie toute valeur aux idées générales, et le réalisme outré, qui objective l'universel comme tel : « Ce que nous désignons par des noms peut se diviser en trois classes. La première est celle des choses qui, par tout leur être, sont en dehors de nous; par exemple, l'homme, la pierre. La second comprend ce qui n'existe que dans notre âme, comme les rêves, la représentation des chimères, etc. A la troisième appartient ce qui a un fondement en dehors de notre âme, mais qui n'acquiert cependant son caractère formel propre que par l'activité de l'âme. C'est le cas des idées générales. L' « humanité » est quelque chose dans le royaume du réel, mais n'existe pas réellement sous cette forme universelle. Il n'y a pas en effet, dans la réalité, une « humanité » universelle, abstraite, commune à beaucoup d'individus. »

Ce caractère d'universalité, le concept : « humanité » le tient de notre esprit. L'activité de

l'intellect procure à l' « humanité » le rapport logique (*intentio*), grâce auquel elle apparaît comme une idée spécifique. Ce qui est vrai de l'idée générale, l'est aussi de l'idée de temps. Elle a son fondement réel dans le mouvement, dans l'avant et l'après du mouvement ; mais ce qui dans la notion de temps est formel, le nombre, est un produit de l'activité de notre intelligence (*I Sent. d. 19, q. 5, a. 1.*) Ainsi Thomas distingue prudemment, dans les idées générales, le noyau réel, auquel répond une réalité en dehors de notre pensée, et la forme universelle et abstraite, qui est un produit de notre pensée.

Les significations de l'être. Thomas a établi, avec une brièveté et une clarté inimitables (*De veritate I, 1*), les significations de l'être; il a exprimé en même temps, d'une manière aussi simple que possible l'ensemble de sa théorie de l'être. « De même que, dans la démonstration, il faut partir de quelques principes qui éclairent l'esprit par eux-mêmes (qui ne peuvent pas être démontrés, et n'ont pas besoin de démonstration), de même, dans la recherche de l'être de chaque chose. Autrement, en effet, il faudrait, d'un côté comme de l'autre, remonter à l'infini, ce qui rendrait impossibles toute science et toute connaissance des choses. Or, ce

que notre intellect saisit d'abord comme le plus connu, et ce à quoi il ramène toutes ses notions, c'est l'être, comme le dit Avicenne au début de sa Métaphysique. Il est nécessaire, par conséquent, que toutes les autres notions de l'intellect soient reçues par le moyen d'une adjonction à l'être. Par contre, on ne peut ajouter à l'être rien de ce que peut avoir une autre nature (distincte de l'être), comme on ajoute, par exemple, la différence au genre, ou l'accident à la substance; puisque chaque nature est essentiellement un être. Voilà pourquoi aussi Aristote, au 3e livre de la Métaphysique, montre que l'être ne peut pas être genre. On peut néanmoins dire de la pensée que quelque chose est ajouté à son être, dans la mesure où on exprime un mode de l'être, qui n'est pas exprimé dans le mot même d'être. Cela arrive de deux manières. D'abord, le mode exprimé peut-être un mode PARTICULIER de l'être. Il y a en effet des degrés divers de l'être, d'après lesquels on considère aussi divers modes de l'être. D'après ces modes, on distingue les divers genres (catégories) des choses. La substance n'ajoute pas à l'être une différence qui énoncerait une nature additionnelle. Le nom de substance exprime plutôt un certain mode bien déterminé de l'être, à savoir ce qui existe

en soi (*per se ens*). Il en est de même des autres catégories. En second lieu, le mode exprimé peut être une détermination qui accompagne UNIVERSELLEMENT chaque être. Ce mode peut être pris lui aussi de deux façons : soit en tant qu'il suit chaque être en lui-même et pour lui-même, soit en tant qu'il suit chaque être dans son rapport avec un autre. Le mode qui suit chaque être considéré en lui-même et pour lui-même signifie soit une affirmation, soit une négation dans l'être. Mais il n'y a qu'une réalité unique, qui est affirmée absolument et qui peut être considérée dans chaque être ; cette réalité c'est son essence (*essentia*). En ce sens, on emploie le mot chose (*res*). Ce mot chose (*res*) se distingue du mot être (*ens*), en ce que l'être exprime l'acte de ce qui est (son existence), tandis que la chose (*res*) exprime l'essence (*quiditas sive essentia*) d'un être. La négation, au contraire, qui accompagne absolument tout être, est l'indivision (*indivisio*). Celle-ci s'exprime par le mot un (*unum*) ; car l'un n'est pas autre chose que l'être indivis. Si nous considérons maintenant le mode qui accompagne chaque être, dans le deuxième des sens signalés plus haut, c'est-à-dire comme conséquence du rapport de cet être avec un autre, il se présente de nouveau à nous d'une double manière. D'a-

bord, en tant qu'un être est séparé des autres. C'est ce qu'exprime le nom quelque chose (*aliquid, dicitur enim aliquid quasi aliud quid*). » — « De même que l'être, en tant qu'il est indivis en lui-même, est appelé un, de même, il est appelé quelque chose, une chose unique, en tant qu'il est séparé des autres. Ensuite, en tant qu'un être s'accorde avec un autre. Ceci n'est cependant concevable que si l'on admet quelque chose qui soit capable de s'accorder avec tout être. Ce quelque chose, c'est l'âme qui, d'après Aristote, est d'une certaine manière tout. Mais, dans l'âme, se trouvent l'intelligence et la volonté. L'accord de l'être avec la volonté est désigné par le mot BIEN. Le bien, c'est, comme le dit Aristote en tête de son Ethique à Nicomaque, ce vers quoi tout tend. L'accord de l'être avec l'intellect s'exprime au contraire par le mot VRAI ».

LES PREMIERS PRINCIPES DE LA PENSÉE ET DE L'ÊTRE. Un lien intime unit à la distinction des divers sens de l'être, à ce regard qui pénètre jusqu'aux racines les plus profondes de la métaphysique, l'idée que se fait l'Aquinate des principes suprêmes de la pensée et de l'être. « Dans tout ce que saisit l'esprit humain, règne l'ordre. Ce que notre intellect connaît d'abord, c'est l'être. La représentation intellectuelle de

l'être est inclue dans tout ce que l'homme pense; par suite, le premier principe indémontrable est que l'on ne peut pas en même temps affirmer et nier une même chose. Ce principe s'appuie sur la notion de l'être et du non-être; il est la condition de tous les autres principes. » (*1 II, 94, 2*). Ce principe a donc deux propriétés : il a une valeur objective, puisqu'il s'appuie sur la notion de l'être et du non-être; il est à la fois une loi de la pensée et une loi de l'être; de plus il est indémontrable, parce qu'il ne se laisse pas ramener à un principe supérieur, et qu'il est en même temps le fondement et le point de départ de toute démonstration, puisque les autres principes les plus élevés de la pensée et de l'être se laissent facilement ramener à lui, et puisqu'en dernière analyse toute démonstration a, dans ce principe suprême, son dernier point d'appui et sa première règle.

La réalité des substances. Une vérité fondamentale de la doctrine thomiste de l'être, est la conviction de la réalité des substances. Il y a des supports, des sujets fixes et indépendants des actions, des mouvements, des activités, des changements que nous perçevons dans le monde qui nous entoure. Il existe en nous-mêmes un principe fixe et durable, qui est le fondement et la racine de tous les phénomènes de notre vie

spirituelle et corporelle, la substance de l'âme. La substance la plus haute est Dieu même, le créateur de toutes les substances créées. « Est substance, une chose dont la nature est de n'être pas dans une autre ; est accident, une chose dont la nature est d'être dans une autre. (*Quod l. IX, 5*). Le fait de ne pas devoir être dans autre chose, l'indépendance, est l'élément essentiel et primaire de l'idée de substance. Cet élément est vrai, dans son sens le plus éminent, en Dieu. Le fait d'être le support d'accidents ou d'être accompagné de ce qui ne subsiste pas en soi, est un caractère secondaire de l'idée de substance, qui ne se rencontre que dans les substances créées.

Thomas distingue, avec Aristote, une substance première, l'individu réel et concret (*Socrates*), et une substance seconde, l'essence de l'individu (*humanitas*). Il n'eut pas occasion de combattre la théorie « actualiste » et phénoméniste des temps modernes, qui nie la réalité de la substance corporelle et de la substance de l'âme, et qui veut ramener la réalité du monde à des mouvements, à des actes, à des représentations, à des phénomènes sans fondement substantiel fixe. Mais le grand penseur du moyen-âge a ouvert de maintes façons les voies à la démonstration de l'existence réelle de substan-

ces : dans la théorie de l'âme, il a, comme nous le verrons, fait ressortir beaucoup plus nettement que d'autres scolastiques, la distinction réelle entre la substance de l'âme et ses facultés, et rattaché à la substance de l'âme les phénomènes psychologiques ; il conclut du changement et de l'activité des choses, à l'existence de substances ; et il est convaincu que le monde ne serait pas réalité mais apparence, si tout était mouvement, et s'il n'y avait pas d'être immobile et durable. Notre scolastique doute si peu de l'existence réelle de subtances, qu'il attribue l'être, au sens propre et le plus vrai du mot, précisément aux choses qui subsistent en elles-mêmes, aux substances. (*S. Th. I. 90. 2*).

Le fait d'être substance, d'être en soi et pour soi, présente des degrés divers de perfection. Une substance individuelle, qui est renfermée en elle-même, indépendante, et incommunicable, s'appelle suppôt ou hypostase. Si cette hypostase est un être doué de raison, elle prend le nom de personne. La notion de personne s'applique à la forme la plus haute de l'existence en soi, de la possesion de soi-même. Par la possession de la raison, l'indépendance de l'hypostase augmente ; car, grâce à elle et à la conscience, la substance douée d'un esprit se

révèle aussi comme essence indépendante et existant en soi, et comme sujet d'actes libres, de droits et de devoirs. « Comme c'est le propre de l'hypostase d'exister par elle-même, il lui revient aussi d'agir par elle-même. L'action en effet se modèle sur l'être. Mais l'indépendance, l'autonomie de l'action se trouve d'une manière beaucoup plus élevée dans une substance de nature raisonnable que dans les hypostases sans raison. Seules, les substances douées de raison ont la maîtrise de leurs actions, tiennent en leur pouvoir leurs actes. Elles sont libres d'agir et de ne pas agir. Les autres substances (qui ne sont pas raisonnables), sont plus passives qu'actives dans leurs opérations. C'est en vertu de ces considérations qu'on distingue l'hypostase raisonnable en lui donnant un nom particulier, le nom de PERSONNE. » (*De pot. 9, 1 ad 3 m.*) Bien que la conception thomiste de la personne émane avant tout d'un point ontologique, elle n'exclut pas néanmoins la signification psychologique et morale de la notion de personne et de personnalité.

2. La Foi et la Science.

Thomas d'Aquin est persuadé que l'esprit humain est capable de s'élever dans les régions

du supra-sensible, de ce qui dépasse le monde des apparences; qu'il peut atteindre et saisir, dans la pensée, l'essence, l'être propre des choses.

Cependant, l'ordre métaphysique ne constitue pas le véritable sommet du savoir humain; il y a encore un monde qui plane au-dessus de celui des vérités métaphysiques : le royaume du surnaturel, dans lequel habite et règne Dieu. Ce royaume n'est pas rendu accessible ici-bas par le simple effort de la faculté naturelle de connaître, mais bien plutôt par la révélation et la foi. Il s'agit ici de vérités que l'esprit humain ne peut tirer de la contemplation de la nature; il ne s'agit pas de vérités naturelles, mais de vérités surnaturelles, que Dieu nous a révélées, et auxquelles nous adhérons fermement, mais parce que c'est Dieu qui nous les a fait connaître.

La double voie qui mène à la connaissance du divin. La réalité de la vérité surnaturelle. Nous avons, de Dieu, une double connaissance : l'une naturelle, l'autre surnaturelle. Il y a en effet des vérités divines qui sont, au-delà de toute atteinte de la raison humaine, par exemple la vérité qu'il y a trois Personnes en Dieu. Il y a aussi des vérités sur Dieu auxquelles la raison humaine peut s'élever par ses

propres forces, telles l'existence de Dieu, le monothéisme.

Qu'il y ait et puisse y avoir au sujet de Dieu des vérités inaccessibles à l'esprit humain laissé à lui-même, cela ressort déjà clairement de la considération du caractère propre de notre pensée. La pensée humaine dépend de l'expérience sensible. Les choses qui tombent sous les sens nous disent seulement, en tant qu'elles sont les œuvres et de pâles images de Dieu, que Dieu existe ; mais elles ne nous découvrent son essence propre et sa vie intime. Les degrés de notre faculté de connaître nous font aussi admettre *a priori* qu'il peut y avoir des vérités accessibles à un esprit plus élevé, auxquelles un esprit moins élevé n'atteint pas. Ainsi, l'esprit humain ne peut connaître tout ce que voit l'ange. L'ange, de son côté, ne peut saisir par sa seule intelligence naturelle tout ce que connaît l'intelligence divine, qui comprend parfaitement l'essence de Dieu. Comme ce serait folie pour un simple paysan d'estimer fausses les idées d'un philosophe pour cette raison qu'il ne les comprend pas, il est manifestement insensé pour l'homme de regarder comme des erreurs les vérités surnaturelles révélées par Dieu, parce qu'il ne les pénètre pas. Les limites de l'esprit humain dans le domaine de la vérité

naturelle sont un autre indice de la possibilité et de la réalité de vérités surnaturelles et supra-rationnelles. Beaucoup de propriétés des choses qui nous entourent nous sont inconnues ; et dans bien des cas nous sommes incapables de trouver l'explication profonde des propriétés et des phénomènes que nous constatons dans les choses. A combien plus forte raison est soustraite à la puissance de la pensée humaine purement naturelle, la substance divine, qui est infiniment élevée et infiniment éloignée au-dessus de toutes les créatures connaissables. Thomas évoque ici l'idée aristotélicienne d'après laquelle notre pensée est à l'être (le plus haut et le premier) qui est en lui-même le plus connu, ce que l'œil de l'oiseau de nuit est à la claire lumière du soleil ; idée qu'a empruntée aussi la mystique allemande (Henri Suso), pour montrer l'insuffisance de la pensée naturelle dans les choses divines.

Il y a donc une double voie qui conduit à Dieu : la voie de la raison naturelle qui, par les œuvres de Dieu, est tracée dans la nature ; et la voie de la foi, qui mène plus haut, dans les sublimes régions de l'essence et de la vie intimes de Dieu (*S. c. G. I, 3*).

Les vérités naturelles sur Dieu, comme contenu de la révélation surnaturelle. Les

vérités naturelles sur Dieu, qui en elles-mêmes peuvent être atteintes par la raison naturelle, sont devenues en grande partie contenu de la révélation et de la foi. Cela était aussi sage qu'utile. Si l'homme était laissé sur ce point à ses seules capacités naturelles, seul un petit nombre d'hommes posséderaient une connaissance naturelle de Dieu. La plupart, pour des raisons diverses, seraient empêchés de faire l'effort intellectuel nécessaire et de recueillir le fruit de cette réflexion : la vérité.

Entravés par la faiblesse de leurs talents, par le souci de leur famille et de leur bien-être temporel, et aussi, dans une large mesure, par la paresse, bien des hommes ne graviraient pas le sommet de la pensée naturelle : la connaissance de Dieu. Ils seraient relativement peu nombreux, ceux qui, dans leur désir de savoir, mis par Dieu dans l'âme humaine, entreprendraient cette ascension. D'autre part, une connaissance de Dieu acquise exclusivement par la raison naturelle exigerait un temps assez considérable. Des vérités profondes supposent un long exercice intellectuel. La jeunesse surtout, agitée de tant de passions, serait incapable d'une profonde réflexion sur des vérités si sublimes. Enfin, une connaissance purement naturelle de Dieu serait exposée au danger de

l'erreur, au danger de fournir de Dieu une représentation inexacte. L'histoire de la Philosophie anté-chrétienne en fournit de nombreux exemples. La bienveillante et sage Providence de Dieu a donc bien fait d'englober dans le cercle de la révélation et de la foi, même les vérités de raison sur Dieu. Cela permet à tout homme de posséder facilement une connaissance de Dieu exempte de doute et d'erreur. (*S. c. G. I, 4*).

Convenance de la révélation des vérités purement surnaturelles. La question se pose maintenant de savoir si la révélation de vérités absolument surnaturelles et supra-rationnelles était indiquée et convenable. La révélation des vérités dont il vient d'être question, qui, bien que difficilement accessibles pour beaucoup de personnes, sont néanmoins des vérités de raison, n'aurait-elle pas suffi et répondu pleinement à la nature de l'homme ? A cela, il faut répondre que, si Dieu a donné à l'homme une fin surnaturelle, il devait lui ouvrir aussi le royaume des vérités surnaturelles.

Personne ne poursuit ardemment une fin qu'il ignore. Or, par la grâce de Dieu, l'homme est appelé à une fin, à la possession d'un bien qui dépasse de bien loin l'expérience de cette misérable vie terrestre. L'esprit humain devait donc, lui aussi, être orienté et incliné vers quel-

que chose de plus haut, qui soit inaccessible à la raison naturelle. Ainsi seulement le désir et l'effort de l'homme pouvaient se diriger vers un but élevé au-dessus des exigences et des conditions de la vie présente. Le christianisme fait espérer des biens éternels et surnaturels; pour cette raison, l'esprit humain doit être muni aussi de connaissances éternelles et surnaturelles.

En outre, la révélation de vérités surnaturelles met en plus haut relief l'idée de Dieu. Notre idée de Dieu est en effet d'autant plus vraie et plus exacte que nous voyons davantage en lui un être inaccessible à notre intelligence naturelle. Par le fait même que la révélation nous offre des vérités supra-rationnelles sur Dieu, notre représentation de Dieu se trouve être puissamment aidée et renforcée.

D'autre part, la révélation à contenu supra-rationnel procure aussi un avantage d'ordre moral, en ce sens qu'elle fait reculer l'orgueil, père de l'erreur. Il y a des gens qui, se prévalant de leur génie, s'imaginent être capables de mesurer à l'aune de leur esprit toute l'essence divine. Ils croient que rien n'est vrai que ce qui leur semble tel, et que tout ce qui ne leur paraît pas évident est faux. La révélation de vérités supra-rationnelles réduit à néant pa-

reille illusion. Enfin, la connaissance, si faible soit-elle, des vérités les plus sublimes, est la plus haute perfection de l'âme humaine. Elle est en même temps la source de la joie spirituelle la plus pure et la plus durable (*S. c. G. I, 5.*)

Rationabilité de la foi a des vérités surnaturelles. Ce n'est pas à la légère que nous adhérons par la foi à la vérité révélée qui dépasse notre pouvoir. Nous agissons en cela tout à fait raisonnablement. La vérité chrétienne est bien supérieure à la raison naturelle, elle cache en elle-même d'incompréhensibles mystères. Cependant, la sagesse divine a employé, pour amener les hommes à accepter la vérité qui sauve, des preuves miraculeuses, qui s'étendent au-dessus du cours naturel des choses. Ces œuvres sont, pour une part, d'ordre physique, comme les guérisons de malades et les résurrections des morts; d'autres sont d'ordre psychologique. Ces dernières sont des miracles dans le domaine de l'esprit. Elles consistent en particulier en illuminations extraordinaires, par lesquelles, surtout au berceau du christianisme, des hommes ignorants et simples, remplis des dons du Saint-Esprit, reçevaient la plus haute sagesse et la plus haute éloquence. La valeur probante de ces œuvres de Dieu ne fut en au-

cune façon entretenue par des moyens matériels, par la force des armes, ou par la perspective alléchante de la jouissance terrestre. Bien au contraire, il y avait à vaincre les plus grands obstacles et les plus grosses difficultés. En vérité, c'est le plus grand des miracles que, malgré la rage d'une tyrannique persécution, une foule innombrable, non seulement de simples, mais aussi de gens instruits, vola pour ainsi dire à la foi chrétienne, à cette foi qui prêche des vérités incompréhensibles pour l'esprit humain, qui défend les plaisirs de la chair, et qui fait peu de cas de tout ce que le monde apprécie le plus. L'adhésion enthousiaste à une telle Religion est le plus grand des prodiges; lorsqu'on néglige ce qui est sensible et ne poursuit que l'invisible, c'est manifestement le fait d'une intervention divine. Si le monde s'est ainsi tourné vers le Christianisme, ce n'est pas l'œuvre soudaine du hasard, mais le résultat de divines dispositions. La preuve en est que Dieu a prédit cette extraordinaire diffusion du Christianisme, par la bouche des prophètes. Le miracle de la conversion du monde à la religion chrétienne est la preuve la plus sûre des miracles antérieurs, qui, plus tard, ne furent plus nécessaires, parce qu'ils se manifestent aussi clairement que possible dans leurs effets. Ce

serait assurément un prodige plus grand que tous les autres, si le monde avait été amené sans miracle à croire de si sublimes vérités, à opérer des œuvres si difficiles, et à espérer des choses si élevées; et s'il y avait été amené par des hommes simples et faibles. Sans doute, les miracles ne se produisent plus si nombreux que dans les premiers temps; mais Dieu n'en opère pas moins, de nos jours encore, par ses saints, des œuvres merveilleuses, pour prouver la foi.

Thomas démontre ensuite par l'étonnante propagation du Christianisme, vrai miracle historique, la divinité de la révélation et du Christianisme, et par là-même, la rationabilité de notre foi au contenu de la révélation. Ce sont là des considérations que nous rencontrons aussi chez les théologiens contemporains de l'Aquinate et plus expressément chez le cardinal Mathieu d'Aquasparta. Thomas renforce la valeur probante de notre exposé en signalant les causes de la diffusion de l'Islamisme. Celui-ci doit son origine et son développement à des motifs tout autres que ceux du Christianisme. La jouissance sensible est le ressort des lois et des prescriptions de la religion de Mahomet. Ce ne sont pas des miracles surnaturels, c'est la force des armes qui a propagé l'Islam. Ses premiers

partisans ne furent pas des hommes instruits et expérimentés dans les choses divines et humaines, mais d'incultes habitants des déserts. Il n'a à sa disposition aucune annonce prophétique sur laquelle il puisse s'appuyer (*S. c. G. I, 16*).

Harmonie entre foi et raison. Bien que la vérité chrétienne soit supra-rationnelle, elle n'est pas néanmoins anti-rationnelle. Entre vérités qui appartiennent au domaine de la foi, et vérités de la pensée et de la recherche naturelles, il ne peut y avoir de réelle opposition.

Les principes suprêmes de la pensée humaine, qui éclairent notre raison dès qu'elle commence à s'exerçer et qui renferment à l'état de germe tout le savoir naturel, sont indubitablement vrais. Or, à ces principes suprêmes, et par suite aussi aux vérités qui en peuvent dériver, ne s'oppose en aucune façon la vérité de la foi. Au vrai, en effet, ne s'oppose que le faux; jamais le vrai. De plus, les premiers principes de la pensée humaine, aussi bien que les propositions de la révélation divine et de la foi, sont vrais parce qu'ils sont corroborés par Dieu. Toute contradiction entre les deux domaines est donc impossible. Une telle contradiction se reporterait sur Dieu lui-même. Dieu est en effet la source unique et commune des deux cou-

rants de vérités. La connaissance des premiers principes évidents nous est donnée par Dieu en tant qu'il est l'auteur de notre nature. La Sagesse divine elle-même pense ces principes. Ce qui est opposé à ces principes, est contraire à la Sagesse de Dieu même, et ne peut donc pas venir de Dieu. Il s'ensuit que ce que nous tenons pour certain dans la foi, en nous appuyant sur la révélation divine, ne peut être réellement contraire en rien à la connaissance naturelle.

Lorsque par conséquent, du point de vue de la raison, on soulève des arguments contre les témoignages de la foi, ces arguments ne découlent pas logiquement des principes premiers et évidents de la pensée. Ils n'ont donc pas une valeur apodictique, mais seulement un caractère problématique ou sophistique. Il reste possible, par suite, de réfuter des arguments de ce genre (*S. c. G. I, 7*). Thomas se prononce parfois catégoriquement pour l'harmonie entre vérité surnaturelle et vérité naturelle, entre foi et science, parce qu'à Paris, avec la diffusion de l'averroïsme, la théorie de la double vérité, d'après laquelle une seule et même chose peut être vraie philosophiquement, et fausse du point de vue de la foi, et inversement, trouvait de l'écho; et qu'avec cela on prononçait le mot de séparation entre foi et science.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES

La raison au service de la foi. La certitude de l'harmonie entre la foi et la science s'exprime surtout par ce fait que la raison et l'activité philosophique sont mises au service de la foi, et de la science de la foi, la Théologie.

En Théologie, nous pouvons utiliser la Philosophie à un triple point de vue. D'abord, nous pouvons établir philosophiquement les vérités de raison qui constituent les suppositions nécessaires de la foi; par exemple : l'existence de Dieu, le monothéisme, etc. En second lieu, nous pouvons employer des analogies tirées des créatures, pour faire mieux saisir les mystères de la foi; c'est ainsi par exemple qu'Augustin essayait de rendre le dogme de la Trinité plus accessible à la pensée humaine, par de nombreuses analogies empruntées aux doctrines philosophiques. En troisième lieu, nous pouvons rejeter comme faux, ou du moins comme non probants, les arguments apportés contre les vérités de la foi. A ce dernier point de vue, Thomas donne, pour la défense de la foi contre l'incrédulité, l'instruction suivante : J'attire avant tout votre attention sur ce que, dans les discussions avec les incroyants, il ne faut pas tenter d'établir la vérité de foi sur des fondements rationnels apodictiques. Ce serait porter atteinte à la sublimité de la foi. La vérité de

foi dépasse la portée naturelle de l'esprit humain et même de l'ange ; elle est acceptée par nous comme révélée par Dieu. C'est parce qu'elle provient de la plus haute vérité, de Dieu même, que la vérité de foi ne peut pas être fausse. Ce qui n'est pas faux ne peut pas non plus être sérieusement attaqué avec succès sur un terrain rationnel. Puisqu'elle est supra-rationnelle, notre foi ne peut pas être démontrée par la raison ; mais puisqu'elle est vraie et donc non anti-rationnelle, elle ne peut en aucune manière être battue en brêche par des raisons valables. L'effort de l'apologiste chrétien ne peut pas tendre à donner de la vérité de la foi une démonstration philosophique ; il doit bien plutôt viser à défendre la vérité de la foi, à établir, par la réfutation des accusations contraires, que la foi catholique n'est pas fausse. (*De rationibus fidei contra Saracenos, etc., prooem.*) Ces pensées de l'Aquinate sur la raison au service de la foi, marquent une extension du grand programme de travail, inspiré d'Augustin : *Credo ut intelligam* [1], par lequel Anselme de Cantorbéry a inauguré la scolastique proprement dite, et exprimé l'essence la plus profonde de la méthode scolastique. Hugues et

1. Je crois, je m'établis solidement dans la foi, pour pouvoir, par la pensée, pénétrer le contenu de la foi.

Richard de Saint-Victor, Robert de Melun, Simon de Tournai et surtout Guillaume d'Auxerre ont partagé cette idée d'Anselme, et étendu son influence ; Thomas, lui, partant d'une notion plus développée de la foi et de la science, l'a saisie plus nettement et lui a donné un fondement plus général. L'idéalisme théologique et le spiritualisme débordant d'Anselme et des Victorins se sont trouvés canalisés par lui dans un lit de notions fermes et claires.

Valeur de la considération des créatures pour l'idée chrétienne du monde et de la vie. Dans sa conviction de l'harmonie entre la vérité naturelle et la vérité surnaturelle, Thomas n'entend pas seulement mettre la raison au service de la foi, il prend avec ardeur fait et cause pour le développement de la raison dans son domaine naturel, la sphère de la créature. L'aversion contre les études profanes, que l'on rencontre si souvent avant lui et même chez des contemporains bien intentionnés quoique peu clairvoyants, n'est pas partagée par notre scolastique. L'étude fondamentale, la considération profonde des créatures, n'est pas pour lui un obstacle, mais un puissant auxiliaire de la conception chrétienne du monde.

La considération des œuvres de Dieu nous élève à l'admiration et à la connaissance de la

Sagesse divine. Comme l'art, le génie artistique paraît incorporé dans l'œuvre d'art; de même, sur toute la création est imprimé le sceau de la Sagesse divine. — La considération des créatures nous remplit d'étonnement devant la puissance de Dieu et provoque en notre âme des sentiments de respect envers lui. Nous devons en effet raisonnablement nous représenter la puissance de Dieu, du principe actif, comme incomparablement plus haute et plus majestueuse que la grandeur de la création. — La considération des créatures embrase le cœur humain d'amour pour la divine Bonté. Ce qui se trouve répandu dans les créatures de bonté et de perfection, est pleinement uni en Dieu, la source de toute bonté. Si déjà la bonté, la beauté et l'amabilité des créatures enchantent à ce point l'âme humaine, combien plus Dieu, la source de toute bonté, en comparaison de laquelle les diverses formes de bonté qui se trouvent dans les créatures, sont de misérables petits ruisseaux, doit-il captiver et enthousiasmer le cœur des hommes. — La considération qui le penche vers la créature donne en outre à l'homme une ressemblance avec la perfection de Dieu. Dieu, par le fait qu'il se comprend lui-même, voit tout ce qui est en dehors de lui. Tandis que l'esprit humain se tenant sur les hauteurs

de la conception chrétienne connaît d'abord Dieu, puis s'enfonce dans les créatures, il se forme en lui en même temps une image de la Sagesse divine (*S. c. G. II, 2*). Ce que Thomas dit ici, en un langage abstrait, sur la valeur religieuse de la considération de la nature, ces idées sur la nature considérée comme miroir de la perfection divine, nous les retrouvons chez les mystiques allemands, surtout chez Henri Suso, sous des couleurs plus vives, et avec une plus grande chaleur de sentiment.

La considération des créatures rend encore à l'esprit chrétien ce service qu'elle ouvre la voie au rejet de fausses représentations de Dieu. Les erreurs dans le domaine du créé, dans la sphère naturelle de la pensée, s'opposent et nuisent bien souvent à la juste connaissance de Dieu et à la vérité de la foi. La méconnaissance de l'essence réelle des créatures a conduit à ce qu'on les a regardées comme le dernier fondement, comme Dieu même, et qu'on a nié l'existence d'une essence suprême qui est au-dessus du monde. Celui qui n'a pas une juste idée de l'essence et de la valeur des créatures, se fera aussi facilement des idées fausses sur l'action et le gouvernement de Dieu dans le monde. Ainsi sont nés le dualisme, la théorie d'après laquelle il y a deux principes

du monde, l'un bon et l'autre mauvais, la négation de la liberté de l'acte créateur, et de fausses interprétations de la Providence divine. C'est donc une grave erreur de croire que ce que l'on pense au sujet des créatures est tout à fait indifférent pour les vérités de la foi, à condition que l'on ait sur Dieu des idées justes. L'erreur dans ce qui a trait à la créature, ne conduit que trop facilement à des idées fausses sur Dieu (*S. c. G. II, 3*).

Distinction entre la considération philosophique et la considération théologique des créatures. La philosophie considère les choses créées dans leur existence propre, dans leur nature et leur activité, et se divise en plusieurs branches, selon les genres des choses. La foi chrétienne ne considère pas les choses dans leur être propre, par exemple elle ne considère pas le feu comme feu, mais dans leur rapport avec Dieu, en tant qu'elles reflètent la grandeur de Dieu et sont orientées vers lui. Le philosophe remarque par conséquent, dans les choses, ce qui leur revient d'après leur nature; ainsi par exemple, au sujet du feu, il constate qu'il s'élève vers les hauteurs. La foi conçoit les créatures du point de vue de Dieu, en tant qu'elles sont créées par Dieu, lui sont soumises et se rapportent à lui. On ne peut reprocher

comme un défaut à la science de la foi de négliger bien des particularités des choses, comme la configuration du ciel, la nature du mouvement, etc. C'est donc de points de vue différents que la philosophie et la foi considèrent les êtres de la nature. Différents aussi sont les points de départ, les principes des deux sortes de considération. La démonstration du philosophe s'appuie sur les causes physiques propres de la nature et des événements naturels. Le point de départ de la foi est Dieu, la cause première, surnaturelle. La révélation surnaturelle de Dieu, la glorification de Dieu et l'infinie puissance de Dieu sont les principes, les grandes idées directrices de la considération théologique de la nature. De ce qui a été dit, il ressort aussi que l'ordonnance des pensées, que la méthode, est différente dans les deux sciences. La Philosophie, la métaphysique philosophique, considère d'abord les créatures dans leur être propre et aboutit ensuite, par voie de régression causale, à la connaissance de Dieu; elle parlera donc d'abord des créatures, et en dernier lieu de Dieu. La science de la foi suit la marche inverse. Puisqu'elle envisage les créatures dans leur rapport avec Dieu, elle se tournera d'abord vers Dieu, et, de la considération de Dieu, descendra vers les créatures.

Elle est plus parfaite que la Philosophie, parce qu'elle est plus semblable au savoir même de Dieu. Dieu voit en effet, en se connaissant lui-même, tout ce qui est en dehors de lui (*S. c. G. II, 4*).

II. — Existence et nature de Dieu.

Le centre de la pensée thomiste est l'idée de Dieu. La connaissance d'un Dieu transcendant et personnel est le fier couronnement de la métaphysique. L'aperçu sur les mystères de la vie intime de Dieu, qu'ouvre au penseur guidé par la foi, le dogme de la Trinité, marque le sommet de la spéculation théologique. « Dieu est l'objet de la Théologie. Dans la science sacrée, tout est considéré sous le point de vue de Dieu (*sub ratione Dei*). Le contenu de cette science est en partie Dieu même, en partie l'être distinct de Dieu, dans la mesure où il se rapporte à Dieu comme à son principe et à sa fin » (*S. Th. I, 1, 7*). « Presque toute réflexion philosophique vise à la connaissance de Dieu » *S. c. G. I, 4*). Ce caractère théocentrique de la doctrine thomiste est aussi le fondement et la source du genre propre, du génie des écrits thomistes. Par lui, nous comprenons mieux

cette objectivité et cette impassibilité, cette lumineuse clarté, cette discrétion, cette mesure, cette paix dans la vérité, qui ressort si bienfaisante des œuvres de l'Aquinate.

Au riche contenu de la doctrine thomiste sur Dieu, nous empruntons ici de préférence son exposé des preuves de l'existence et son idée de la nature de Dieu.

1. Existence de Dieu.

Possibilité de connaître l'existence de Dieu. Les preuves de cette existence. La proposition : « Dieu existe » est en elle-même, objectivement, une proposition évidente, puisque le prédicat est contenu dans le sujet ; mais subjectivement, pour notre intellect fini, elle n'est pas évidente, elle n'est pas un jugement analytique, parce que nous ne saisissons pas la nature de Dieu, et en conséquence ne pouvons pas voir *a priori* que le prédicat est contenu dans le sujet. La proposition : « Dieu existe », est donc une vérité qui n'est pas atteinte immédiatement et intuitivement, mais qui peut et doit être déduite d'autres connaissances ; dont la démonstration, par suite, est possible et nécessaire. On ne peut pas non plus, d'après Thomas, parler d'une idée innée de Dieu. En effet, le désir naturel de bonheur, qui est inné

à l'homme, n'inclut pas encore nécessairement en lui la connaissance que Dieu, l'unique vérité, est le bien dont la possession satisfait ce désir. Bien qu'il ne contienne pas l'idée innée de Dieu, ce désir de bonheur peut néanmoins, par sa seule présence, servir de prémisse à une démonstration de l'existence de Dieu. Lorsque l'Aquinate rapproche cette aspiration au bonheur, ce besoin de Dieu, des joies de la vision intuitive dans l'au-delà, il veut seulement montrer que cette vision de Dieu n'est pas impossible en elle-même, il veut signaler une sorte de base naturelle de la plus haute perfection de la vie surnaturelle. Tout au plus peut-on parler d'une idée innée de Dieu en ce sens qu'à l'aide de l'intelligence, qui nous est innée, et des premiers principes de l'être et du connaître, qui sont évidents, il nous est facile d'arriver à la connaissance de Dieu. Nous tenons tous de la nature même, le moyen de connaître l'existence de Dieu (*S. Th. 1, 2, 1.*).

Puisque la proposition : « Dieu existe » n'est ni une vérité immédiatement évidente, ni une vérité innée, mais une vérité qu'il faut atteindre par voie de raisonnement suivi, la question se pose de savoir de quelle nature est cette démonstration. Il ne peut s'agir ici de la démonstration décrite par Aristote comme « preuve

pourquoi quelque chose est » (διότι). Cette démonstration fonde la science d'une chose sur la connaissance adéquate de sa cause. Mais Dieu n'a pas de cause au-dessus de lui. L'existence de Dieu ne peut donc être démontrée que par la « preuve que quelque chose est » (ὅτι), par une inférence, des activités qui nous sont proches et que nous connaissons, à une cause première et suprême ; c'est-à-dire par voie de régression causale. (*S. Th. I, 2, 2*).

A cette insistance sur le caractère « a postériori » de notre connaissance de Dieu, on entrevoit déjà que Thomas ne peut pas s'approprier l'argument dit ontologique de saint Anselme de Cantorbéry. « Thomas d'Aquin, remarque à ce sujet Cl. Baeumker [1], ne rattache pas ici à tout prix l'ancien et le nouveau, même là où l'ancien est devenu insoutenable ; mais il renonce résolument à l'argument purement formel désormais périmé, pour le remplacer par le nouveau, la démonstration causale. »

Thomas a lumineusement exprimé sa conviction de la possibilité d'une démonstration de l'existence de Dieu, dans les preuves qu'il en a données. Celles que l'on trouve dans sa Somme théologique, en particulier (I, 2, 3), sont un

1. Baeumker, *Witelo*, 302.

chef-d'œuvre d'argumentation précise, logique et claire. Il utilise, il est vrai, les essais de ses devanciers, d'Aristote, d'Augustin et même de Moïse Maimonide ; mais « la construction de la pensée n'en est pas moins conçue de manière tout à fait personnelle. L'expression exacte, frappante, et le résumé limpide sont franchement classiques [1]. » Bien qu'une traduction ne rende que difficilement la précision de l'original, nous ne pouvons nous refuser le plaisir de citer en français cet article, que le Père dominicain Thomas Pègues appelle « article magistral, en un certain sens le plus beau et le plus riche de la Somme théologique [2] ».

« L'existence de Dieu peut-être établie par cinq preuves.

La première et la plus claire est celle qui est tirée du mouvement. Il est certain, et l'expérience l'atteste, que le mouvement existe en ce monde. Or, tout mouvement suppose un moteur distinct de l'être mû ; car rien n'est mû sinon dans la mesure où il est en puissance par rapport au but vers lequel il se meut. Or, une chose meut en tant qu'elle est en acte ; car

1. Baeumker, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1908, 132.

2. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, I, Toulouse, 1907, 110.

mouvoir n'est pas autre chose que faire passer une chose de la puissance à l'acte. Mais une chose ne peut être amenée de la puissance à l'acte sinon par un être en acte ; par exemple, le feu, chaud en acte, rend actuellement chaud le bois qui était chaud en puissance, et ainsi le meut et l'altère. Il n'est pas possible cependant qu'une même chose soit à la fois en acte et en puissance sous un même point de vue ; elle ne peut l'être qu'à des points de vue divers. En effet, ce qui est chaud en acte ne peut être en même temps chaud en puissance, mais est en même temps froid en puissance. Il est donc impossible que, sous le même point de vue et de la même manière, quelque chose meuve et soit mû, ou se meuve lui-même. Il faut donc que tout ce qui est en mouvement soit mû par autre chose. Si ce moteur est en mouvement, il en suppose lui-même un autre, et celui-ci un autre encore. Mais on ne peut ici remonter à l'infini, parce que s'il n'y avait pas un premier moteur, il n'y en aurait pas d'autres : les moteurs seconds ne meuvent en effet que parce qu'ils sont mûs par le premier moteur, comme le bâton ne meut que parce qu'il est mû par la main. On arrive donc nécessairement à un premier moteur qui n'est mû par aucun autre ; et

par ce premier moteur, tout le monde entend Dieu.

La seconde preuve est tirée de la nature de la cause efficiente. Nous découvrons en effet, dans ce monde sensible, un ordre des causes efficientes ; on ne voit pas cependant, et on ne peut concevoir qu'une chose soit sa propre cause efficiente ; parce qu'elle serait antérieure à elle-même, ce qui est impossible. Or il n'est pas possible de prolonger à l'infini la série des causes efficientes, car dans cette série, le commencement est cause du milieu et le milieu est cause de la fin, que les intermédiaires soient multiples, ou qu'il y en ait un seul. Mais supprimer la cause, c'est supprimer l'effet. Si donc dans la série des causes efficientes il n'y a pas une cause première, il n'y aura ni cause ultime ni cause intermédiaire. Or, si l'on remonte à l'infini il n'y aura pas de cause efficiente première ; par suite, il n'y aura ni dernier effet ni causes efficientes intermédiaires ; ce qui est manifestement faux. Il est donc nécessaire de poser une première cause efficiente, que tous appellent Dieu.

La troisième preuve est tirée du possible et du nécessaire. La voici. Parmi les choses, nous en trouvons certaines qui peuvent être et ne pas être, puisqu'il y en a qui naissent et qui

se corrompent et qui par conséquent peuvent être ou ne pas être. Or, il est impossible que de telles choses soient éternelles, parcequ'il arrive que ce qui peut ne pas être ne soit pas. Si donc toutes choses peuvent ne pas être, il y a eu un moment où rien n'était. Mais si cela était vrai, même maintenant il n'y aurait rien, puisque ce qui n'est pas ne commence d'être que par quelque chose qui existe. Si donc rien n'était, il était impossible que quelque chose commencât d'être ; et ainsi, il n'y aurait rien actuellement, ce qui est manifestement faux. Il s'ensuit que tous les êtres ne sont pas possibles, mais qu'il faut un être nécessaire. Mais tout être nécessaire a ou non en dehors de lui la cause de sa nécessité. Or, pas plus que dans la série des causes efficientes dont il vient d'être parlé, on ne peut remonter à l'infini dans celle des choses nécessaires qui ont une cause à leur nécessité. Il faut donc nécessairement poser un être qui soit nécessaire par lui-même et n'ait pas ailleurs la cause de sa nécessité, mais qui soit cause de la nécessité des autres choses. Cet être, tous le nomment Dieu.

La quatrième preuve est tirée des degrés qui se trouvent dans les choses. On trouve en effet dans les choses, du plus et du moins bon, du plus et du moins vrai, du plus et du moins no-

ble, et ainsi du reste. Mais le plus et le moins se disent de choses diverses, selon qu'elles se rapprochent diversement de quelque chose qui est au superlatif; par exemple, est plus chaud, ce qui s'approche davantage du très chaud. Il y a donc quelque chose qui est au plus haut point vrai, bon et noble, et par conséquent être; car, comme il est dit (au 2e livre de la Métaphysique), ce qui est le plus vrai est le plus être. Or, ce qui réalise le plus haut degré dans un genre est la cause de tout ce qui fait partie de ce genre, comme le feu, qui est le plus chaud, est cause de toutes les chaleurs, selon le mot d'Aristote dans le même livre. Il y a donc quelque chose qui est pour tous les êtres la cause de l'être, de la bonté et de toute perfection. C'est ce que nous appelons Dieu.

La cinquième preuve est tirée du gouvernement des choses. Nous voyons en effet que certains êtres qui ne sont pas doués de connaissance, à savoir les corps naturels, agissent en vue d'une fin. Cela ressort de ce qu'ils agissent toujours ou très souvent de la même manière pour atteindre ce qui est le meilleur. D'ou il est évident que, s'ils arrivent à leur fin, ce n'est pas par hasard mais intentionnellement. Or, les choses qui n'ont pas de connaissance ne tendent vers une fin que si elles sont dirigées par un

être doué de connaissance et d'intelligence, comme la flèche est dirigée par le sagittaire. Il existe donc un être intelligent par lequel toutes les choses naturelles sont ordonnées en vue de leur fin. Cet être, nous le nommons Dieu. »

2. La nature de Dieu.

Thomas cherche à mettre en lumière la question de savoir si nous pouvons connaître la nature de Dieu et exprimer cette connaissance par le langage, et comment cela nous est possible. La connaissance de l'existence de quelque chose inclut déjà une certaine connaissance de sa nature. Par conséquent, la connaissance que Dieu existe jette déjà le pont sur lequel la raison humaine peut s'engager dans la connaissance de ce qu'il est. Les preuves de l'existence de Dieu produisent, en définitive, dans notre esprit, ces précieuses idées, que Dieu est le premier moteur immobile et par suite l'acte pur, sans une ombre de puissance ; qu'il est la première cause de tout ce qui existe, et par suite *ens a se*, être de soi et par soi ; qu'il est un être tout à fait nécessaire, absolument parfait ; et qu'il régit le monde comme la plus haute intelligence.

Pour retracer au moins une esquisse de l'image de Dieu, telle qu'elle était présente à l'es-

prit de l'Aquinate, pour comprendre en un résumé succinct sa réponse définitive à la question vitale qu'il se posait dès sa jeunesse : « Qu'est-ce que Dieu ? », il nous faut auparavant nous rappeler, dans les grandes lignes, ses idées sur la nature, les méthodes et la valeur de notre connaissance de Dieu ici-bas.

Pour déterminer la MANIÈRE DONT NOUS CONNAISSONS DIEU, et pouvons parler de lui, des indications et des travaux excellents s'offraient à Thomas, tant chez les Pères (Augustin, le Pseudo-Aréopagite, les écrits théologiques de Boèce, Jean Damascène) que chez les scolastiques plus anciens (Praepositinus, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès). Utilisant et développant avec bonheur ces travaux antérieurs, l'Aquinate prend le juste milieu entre l'anthropomorphisme qui transporte en Dieu des rapports de créatures, et le symbolisme, d'après lequel Dieu demeure l'inconnaissable, absolument inaccessible pour notre pensée et notre parole.

D'après Thomas, notre connaissance de Dieu est médiate, en ce sens qu'elle s'acquiert par l'intermédiaire des œuvres de Dieu et de ses images dans la création; et elle est analogue, c'est-à-dire formée d'idées qui, dans leur signification propre, s'appliquent aux créatures, mais

ne conviennent à Dieu que dans un sens plus élevé, reposant sur le rapport de ressemblance entre cause et effet, Dieu et créature. De plus, notre connaissance de Dieu résulte de beaucoup de notions inadéquates qui expriment diversement la nature infiniment parfaite et infiniment simple de Dieu. Notre pensée et notre langage sur Dieu se parfont, dans la voie de l'affirmation ou de la causalité, par la négation et l'éminence, en ce sens que nous affirmons de Dieu, cause première, les perfections réelles que nous rencontrons dans les créatures, écartons de lui par la pensée toute imperfection des créatures, et augmentons jusqu'à l'infini les perfections positives que nous avons reportées en lui (*S. Th. I, 13*). Toute médiate, toute analogue, toute construite qu'elle soit, tout imparfaitement qu'elle rende la nature et les propriétés de Dieu, la représentation que nous avons de lui ici-bas n'en est pas moins vérité, non illusion. Il y a en Dieu quelque chose qui répond objectivement à toutes ces idées inadéquates ; c'est l'absolue plénitude de la perfection divine. (*I Sent. d. 2, 1, 7*).

Ces idées sur la nature et les voies de notre connaissance de Dieu préalablement posées, nous nous trouvons maintenant en face de la question de savoir en quoi consiste, selon Tho-

mas, L'ESSENCE MÉTAPHYSIQUE DE DIEU ; c'est-à-dire ce caractère fondamental de la substance divine qui, d'après notre conception, distingue Dieu de toute créature et, auquel on peut ramener tous les autres attributs divins. Ici, les commentateurs de l'Aquinate l'ont interprété diversement. Selon les uns (Capreolus, Bannez, Molina, etc.), Thomas a fait consister cette essence métaphysique de Dieu dans l'aséité; pour d'autres (Jean de saint Thomas Gonet, Billuart), il la place dans la connaissance actuelle absolue; pour d'autres encore (Ferre, Godoy), il la place dans l'absolue immatérialité de Dieu. Si on laisse parler saint Thomas lui-même, son idée métaphysique de Dieu est l'être tout court, la plus pure réalité, sans mélange de potentialité d'aucune sorte : « L'essence de Dieu n'est pas autre chose que son être » (*De ente et essentia c. 6*). « En Dieu, son être même est son essence » (*I Sent. d. 8, 1, 1*).

Voilà pourquoi Yahveh est bien le nom propre de Dieu (*S. Th. I, 13, 11*). Par le fait même que Dieu est l'être sans addition, dans lequel ne se trouve même pas l'ombre de la possibilité du non-être, il est totalement distinct de l'être créé, qui est un être reçu, un être limité en des classes déterminées. Les

créatures ont un être, mais ne sont pas l'être ; en comparaison de l'infinie plénitude d'être de Dieu, elles sont plutôt un non-être qu'un être.

Lorsque Thomas désigne l'*Ipsum esse* comme l'essence métaphysique de Dieu, il n'entend pas le moins du monde par là l'être abstrait universel, le τὸ ὄν des Néo-platoniciens. C'est à tort que Jean Huber, Oischinger, J. Delitzch, d'Ercole et d'autres ont accusé de panthéisme la doctrine thomiste de Dieu. L' « Être même, l'être absolu de Dieu présente un contenu réel, concret, personnel. L'être universel, par contre, est le produit d'une abstraction, et comme tel il est formellement quelque chose de pensé ; il n'est fondé en réalité que parce que, dans l'analyse des idées empruntées à la réalité, il reste comme le dernier élément commun que l'on puisse affirmer de toutes choses. Thomas lui-même a tracé une ligne de démarcation bien nette entre l'être divin et cet être abstrait. Lorsque nous disons, remarque-t-il : « Dieu est l'être », nous ne tombons pas du tout dans l'erreur qui fait de Dieu l'être abstrait. Cet être abstrait est tel qu'il ne peut exister dans la réalité objective sans addition et sans détermination ; tandis qu'au contraire l'être divin, absolu et subsistant est tel que, dans le domaine

de la réalité, absolument rien ne peut lui être ajouté. (*De ente et essentia c. 6*).

L'*Ipsum esse* distingue donc Dieu de l'être créé, l'élève au-dessus de toutes les catégories de l'être fini, et sauvegarde son absolue transcendance. Cet *esse subsistens*, étant l'être le plus réel et le plus plein, montre Dieu infiniment loin de l'être abstrait et le moins compréhensif. L'« être même » est aussi en Dieu le caractère fondamental, duquel peuvent se déduire tous les autres. C'est parce que Dieu est l'être illimité et absolu, qu'il doit unir en lui toute la perfection de l'être (*S. Th. I, 4, 2 et 3*). Si nous voulons décomposer cet exposé de la doctrine thomiste sur Dieu en ses éléments historiques, nous voyons que Thomas s'est révélé ici comme un esprit synthétique de grande envergure. Les idées aristotéliciennes et la spéculation d'Avicenne se sont unies et accommodées, dans l'esprit organisateur de l'Aquinate, avec l'enseignement de la Patristique (le Pseudo-Aréopagite, Augustin, Hilaire de Poitiers, Jean Damascène), avec les conceptions de la haute scolastique, d'un Anselme de Cantorbéry, de Bernard de Clairvaux, etc. De ces multiples fils, la main habile du Maître a tissé une image si une, que la couleur et le caractère propre de ces éléments historiques n'apparaît qu'à l'œil exercé.

Que la notion thomiste de Dieu ne soit pas seulement une sèche abstraction, sans influence sur la volonté et la vie, nous le savons par la mystique allemande de l'Ordre des Frères Prêcheurs, qui s'est appropriée l'idée de Dieu de l'Aquinate, et qui l'a fait servir à la vie morale chrétienne. L' « *Usrithunge, was got ist und vie got ist* » du si profondément sensible Henri Suso, n'est pas autre chose que la notion thomiste de Dieu revêtu du séduisant langage de la mystique.

III. — Dieu et le monde.

L'acte créateur. La notion de création. Le rapport entre Dieu et le monde est précisé par l'acte créateur, par la notion de création. Les vues de l'Aquinate, secondées par le dogme chrétien de la création, sont ici incomparablement plus claires et plus vastes que celles d'Aristote, qui, malgré d'importants progrès n'est pas pleinement arrivé à l'idée de création.

La théorie de saint Thomas sur la création est régie par sa conception de Dieu. Il prouve que le monde doit son origine à un acte créateur en s'appuyant sur l'idée de Dieu. Ce qui se

trouve dans un sujet par participation, doit avoir été causé par un principe dans lequel cela se trouve essentiellement. Or, Dieu est l'être essentiel, il possède l'être dans la puissance de son essence et il est seul l'être essentiel. Tout être en dehors de lui est être participé. Par conséquent, tout ce qui existe vient de Dieu. Thomas utilise, dans son exposé sur le rapport du participé à l'essentiel, une idée néo-platonicienne du *Liber de causis*. Il se croit aussi d'accord avec Platon, d'après lequel toute multiplicité est nécessairement précédée de l'unité, — c'est là une idée pythagoricienne —; et avec Aristote, qui enseigne que l'être et le vrai au maximum est la cause de tout être et de toute vérité. (*S. Th. I*, *44*, *1*).

La création désigne, d'après Thomas, la production d'une chose dans toute sa substance, sans qu'il y ait auparavant un substratum quelconque qui serait incréé ou produit par un principe non divin (*S. Th. I*, *65*, *3*). La création est donc la position de la substance, de l'être, la production de l'être dans la mesure où il est un être (*S. Th. I*, *44*, *2*).

La création, comme position d'être, est l'acte exclusif de Dieu. De toutes les œuvres, la plus vaste et la plus générale est en effet l'être. Celui-ci ne peut donc être que l'œuvre pro-

pre de la cause première et universelle. L'être pur et simple ne peut être opéré que par Dieu ; les causes créées ne peuvent causer qu'un mode d'être, une détermination et une limitation de l'être ; et encore, sous la dépendance et avec le concours de la cause première (*S. Th. I*, *45*, *5*). L'Aquinate regarde tellement la création comme l'acte exclusif de Dieu que, d'après lui, Dieu ne peut y laisser prendre part aucune créature à titre de cause instrumentale.

Temporalité du monde. Au sujet du commencement du monde, Thomas enseigne qu'étant l'œuvre de la libre volonté divine, le monde ne doit pas être éternel, et qu'en fait, comme nous l'apprend la révélation, il ne l'est pas, mais a été créé dans le temps (*S. Th. I*, *46*, *1 et 2*). Ceci posé, il demande si le monde, qui est en fait temporel, doit aussi nécessairement être tel ; ou en d'autres termes, si la raison peut démontrer de manière certaine que le monde doit nécessairement avoir un commencement, et par suite ne peut pas avoir été créé éternellement. Tandis que les Motakallimum arabes, Bonaventure et la plupart des scolastiques rejettent en principe la possibilité d'une création éternelle, comme intrinsèquement contradictoire. Thomas soutient la thèse que seule la révélation nous donne la certitude que le

monde a commencé dans le temps, et que, du point de vue de la raison, nous ne pouvons pas démontrer avec évidence l'impossibilité d'une création éternelle. Cette position de l'Aquinate s'explique par l'influence de Moïse Maimonide et plus encore par la considération apologétique qu'une démonstration rationnelle d'une doctrine révélée, se donnant comme probante alors qu'elle ne l'est pas, nuit au prestige de la foi (*S. Th. I, 46, 3*).

L'IDÉE DIVINE DU MONDE. Dieu n'est pas seulement *causa prima*, en ce sens qu'il est cause efficiente posant la substance et l'être; il est aussi la cause exemplaire de tout ce qui est. En posant la substance et l'être, il « substantifie » ses idées divines.

L'idée, c'est le modèle d'après lequel la cause intelligente et libre produit quelque chose. L'idée est un principe d'activité, et comme telle, elle appartient au domaine de la science pratique; elle est aussi un principe de connaissance, et à ce titre, elle est le point de départ de la science théorétique. (*S. Th. I. 15*).

Le monde se présente à nous comme un résultat ordonné, non comme un chaos de hasards. Les êtres du monde ont des formes déterminées et fixes. Mais la production de chaque chose exige un modèle, d'après lequel l'effet

puisse prendre une forme déterminée et bien délimitée. Ainsi, le travail de l'artiste donne à la matière des formes particulières d'après un modèle, une idée, qui lui vient du monde extérieur ou qui vit dans son esprit. L'ordonnance et la détermination des formes dans l'univers doivent être rattachées à un premier principe, à la Sagesse divine, qui a conçu l'ordre du Cosmos reposant sur la distinction des êtres du monde. C'est dans la Sagesse divine, par conséquent, que sont les formes types, les idées de toutes choses (*S. Th. I, 44, 3*).

Thomas d'Aquin a donc introduit la théorie des idées divines dans sa doctrine sur Dieu et la création. Ici encore, il se montre le théologien de la synthèse et de la conciliation, en approuvant la critique aristotélicienne de la théorie des Idées de Platon, mais en admettant cette même théorie revêtue de la correction et de l'empreinte augustinienne. Dans la doctrine de l'exemplarisme divin, Thomas suit, au sujet de Dieu et de la création, les mêmes voies que l'ancienne école franciscaine, bien que sur l'utilisation théorique de cet exemplarisme, pour la connaissance, il se montre réservé, en vertu de son point de vue aristotélicien.

La finalité dans le monde. Toutes les créatures, dans leur ensemble, constituent l'univers,

comme des parties résulte le tout. Si maintenant nous voulons établir la fin du tout et de ses parties, voici l'ordre que nous découvrons. D'abord, nous trouvons que les parties existent en vue de leur activité propre, que par exemple l'œil est avant tout fait pour voir. En second lieu, nous remarquons que la partie inférieure existe en vue de la supérieure et de la principale, comme par exemple les sens existent pour la raison, ou les poumons pour le cœur. En troisième lieu, on ne peut nier que toutes les parties ensemble ne visent à la perfection du tout, comme la matière a sa fin dans la forme ; car les parties sont en même temps la matière du tout. Enfin, l'homme entier existe en vue d'un but ultime situé en dehors de lui : à savoir la possession de Dieu. Ainsi, parmi les parties qui constituent l'univers, chaque créature est donnée d'abord pour sa propre activité et perfection. De plus, les créatures inférieures sont données pour les supérieures et les principales. Les êtres qui sont inférieurs à l'homme sont créés pour lui. En outre, chaque créature prise isolément tend à la perfection de l'univers. Finalement, l'univers entier, sous toutes ses faces, est ordonné en vue de Dieu, comme vers son but dernier. La bonté divine, se reflète dans toutes les créatures pour la glorifi-

cation de Dieu. Outre qu'elles réfléchissent la bonté divine, les créatures raisonnables ont encore Dieu pour fin dernière, d'une manière spéciale, en tant qu'elles peuvent l'atteindre par leur activité propre : la connaissance et l'amour. (*S. Th. I, 65, 2*).

La conservation divine du monde. Thomas d'Aquin montre la puissance de son idée de création, et, puisque celle-ci repose sur l'idée de Dieu, la rigide logique de son idée de Dieu, dans la théorie de la conservation du monde et de la coopération de Dieu à l'activité de la créature. C'est une vérité de foi et de raison tout ensemble, que les créatures sont maintenues dans l'existence par Dieu. Cette conservation n'est pas purement négative et indirecte, elle ne consiste pas seulement à ne pas détruire le monde; mais elle est directe et positive. Consistant en un don incessant de l'être conféré par la création, elle est une création continuée. L'être de chaque créature est à ce point dépendant de Dieu, que si elles n'étaient plus conservées par l'activité d'une force divine, les choses ne pourraient continuer un seul instant de subsister et retomberaient nécessairement dans le néant.

La raison intrinsèque en est que tout être créé est, par nature, un être reçu, un *ens ab alio*.

Une œuvre dépend de sa cause dans la mesure même où celle-ci est sa cause. Si une chose n'est cause que du devenir d'une autre, celle-ci n'en dépend qu'au moment où elle devient; une maison, par exemple, n'est sous la dépendance de l'architecte que pendant le temps de sa construction. Mais Dieu n'est pas seulement la cause du devenir des choses créées; il est la cause de leur être. L'être créé est essentiellement un être reçu, *ens ab alio*; et cela, non seulement au moment de son apparition, mais aussi dans tous les moments suivants. Voilà pourquoi cet être reçu a besoin de Dieu, l'être essentiel et absolu, comme fondement adéquat de son existence, non seulement au premier instant, mais encore durant la série entière des moments de cette existence. Chaque créature est à Dieu ce que l'air est au soleil qui l'illumine. De même que le soleil éclaire naturellement, tandis que l'air ne devient clair et lumineux que par communication de la lumière solaire, de même, Dieu seul est l'être par essence, parce que son essence est précisément l'être, tandis que, par contre, chaque créature n'est un être que par participation et communication, parce que son essence n'est pas son être (*S. Th. I, 104, 1*).

Le concours divin. Grâce à la netteté de la

notion thomiste de création, le rapport de Dieu au monde est caractérisé comme un rapport de transcendance; en ce sens qu'est mise en relief l'infinie distance entre Dieu, l'être essentiel, et les créatures, l'être participé. L'idée thomiste de la conservation du monde rapproche au contraire très étroitement et très intimement Dieu et le monde, malgré leur infinie distance. Cette immanence de Dieu dans le monde apparaît encore bien plus profonde et plus intime, à la lumière de la doctrine thomiste de la coopération divine aux actes des créatures, libres ou non. Thomas trouve ici le milieu entre la théorie occasionaliste, qui nie l'activité des créatures, et la théorie déiste qui diminue ou supprime le facteur divin.

Dieu coopère à chaque acte posé par une créature; il agit avec chaque activité créée; et cela, aux trois points de vue sous lesquels quelque chose peut être principe d'action : celui de la cause finale, celui de la cause efficiente et celui de la cause formelle. Comme cause finale, Dieu concourt à chaque acte de la créature, en ce sens que toute action vise un bien réel ou apparent, et que rien n'est ou ne paraît être bon, sinon par ressemblance avec le bien suprême, Dieu. Comme cause efficiente, Dieu agit dans tout acte de la créature, parce que dans une série

de principes d'activité régis les uns par les autres, le second agent agit toujours en vertu du premier. C'est en effet le premier agent qui pousse le second à agir. Toute action émane donc de la force divine elle-même, et Dieu est ainsi cause de toutes les activités des créatures. Du point de vue de la cause formelle, Dieu est cause des actes de la créature, parce qu'il fournit, conserve et applique à l'action les formes, principes immanents des activités. Mais la forme est immanente à la chose qui agit; et cette immanence, cette intimité, est d'autant plus grande que la forme est plus fondamentale et plus générale. Or, en toutes choses la forme première, la plus générale et par cela même la plus intime, est l'être. Puis donc que Dieu est, au sens propre du mot, la cause de cet être, on comprend maintenant comment il agit en toutes choses de la manière la plus intime (*S. Th. I, 105, 4 ; cf. De pot. 3, 7*).

A la sphère de cette causalité divine, Thomas ne soustrait nullement les actes libres des créatures raisonnables. Il ne voit non plus de contradiction insoluble d'aucune sorte, entre la causalité universelle et souveraine de Dieu et la liberté personnelle de la créature. « Le libre arbitre est cause de son propre mouvement, parce que, par lui, l'homme se meut lui-même à

l'action. Mais la liberté n'exige pas que l'être libre soit la première cause de son activité ; pas plus que ce qui est cause d'autre chose ne doit nécessairement en être la première cause. Dieu est la première cause, qui meut les causes naturelles comme aussi les volontaires. Et de même qu'en mouvant les causes naturelles, il n'empêche pas leurs actes d'être naturels, de même l'influence par laquelle il meut les causes volontaires, n'a nullement pour effet d'enlever à leurs actions leur caractère libre. Au contraire, son concours fonde précisément leurs actes volontaires. » (*Th. I, 83, 1 ad 3*m).

La Providence et le gouvernement divin du monde. Par Providence, Thomas entend le plan que conçoit de toute éternité l'intelligence divine concernant l'ordonnance des choses du monde vers leur but. Le développement dans le temps de ce plan éternel, c'est le gouvernement divin du monde.

Thomas déduit la réalité de la Providence de cette vérité que Dieu est la cause de tout bien dans le monde. Tout ce qu'il y a de bon dans le monde, est l'œuvre de Dieu. Mais Dieu crée les choses par son intellect. Il doit donc y avoir dans l'esprit divin un plan éternel, une image éternelle du bien que Dieu crée. De plus, la considération du monde nous apprend, non

seulement que les choses sont bonnes comme substances, comme natures individuelles, mais encore que l'ordonnance des choses vers un but, vers une fin dernière, est bonne. Cette ordonnance vers une fin doit donc être regardée elle aussi comme l'œuvre de Dieu. En conséquence, il doit y avoir éternellement dans l'esprit divin de cette disposition même un plan ; en d'autres termes, il doit y avoir une Providence.

L'universalité de la Providence est une conséquence de l'universalité et de la puissance de la causalité divine. En effet, puisque tout principe actif agit en vue d'une fin, l'ordonnance des choses vers leur fin ultime, de la part de Dieu, c'est-à-dire la Providence, s'étend sur tout ce qui est de quelque façon un être, sur tout ce qui existe dans le monde. Il résulte aussi, de cette universalité de la Providence, qu'il n'y a pour Dieu pas de sujet d'étonnement, pas de hasard, pas de croisement de plans, comme il arrive dans l'exercice des causes particulières et créées.

L'universalité de la Providence nous fait comprendre l'existence du mal dans le monde. Puisque la Providence s'étend sur l'ensemble de ce qui existe, elle peut très bien permettre, dans tel ou tel être, un défaut qui rend possible la perfection de l'ensemble et y contribue. S'il n'y

avait pas de mal du tout dans le monde, beaucoup de bien s'en trouverait empêché! La vie du lion serait impossible sans la vie d'autres animaux, et sans la rage de la persécution, l'héroïsme des martyrs n'eût pas jeté son éclat.

La liberté de la volonté humaine elle-même s'accorde avec le caractère universel de la Providence divine. En effet, l'acte qui a sa cause particulière dans la libre volonté, est un élément de l'ordonnance de tout être vers Dieu, cause première, et par là, il est soumis à la Providence. Sur les hommes justes, veille une Providence plus spéciale que sur les méchants, parce que Dieu écarte des justes, des élus, tout ce qui pourrait compromettre définitivement leur salut éternel. S'il est vrai que Dieu n'arrache pas les méchants au péché, ils ne sont pas pour cela exclus de sa Providence puisqu'il les maintient dans l'existence.

L'extension universelle de la Providence n'exclut en aucune façon son caractère immédiat. Le plan divin du monde ne comprend pas seulement le système des causes créées, mais encore le système de leurs opérations. Pour le développement de ce plan dans le gouvernement du monde, Dieu se sert d'intermédiaires créés, il conduit l'inférieur par le supérieur. Il manifeste par là sa bonté débordante, en conférant

aux créatures l'honneur de la causalité. (*S. Th. I, 22*).

IV. — La nature de l'ame humaine.

L'homme qui, par sa nature à la fois spirituelle et corporelle, forme la limite entre deux mondes, a été l'objet préféré de la réflexion philosophique et théologique de Thomas d'Aquin. Sa psychologie, à laquelle sont consacrés de larges exposés de la Somme théologique (*S. Th. I, 75-90 ; 1 II, 22-48*), de la Somme philosophique (*S. c. G. II, 46-90*), des *Quaestiones disputatae* etc., est le chef-d'œuvre de son système ; elle est aussi le domaine sur lequel l'Aquinate, sans se laisser tromper par les divers courants d'opinion de son temps, a justifié et fait triompher la Philosophie aristotélicienne. Sa théorie de l'âme est, il est vrai, d'inspiration avant tout métaphysique, et présente en cela des pensées éternellement vraies ; mais l'orientation empirique ne lui fait nullement défaut. Sa théorie des sensations (*S. Th. 1 II, 22-44*), son enseignement sur la mémoire et l'art de l'utiliser (Commentaire du *De memoria et reminiscentia* d'Aristote), ses observations sur la méthode et la marche progressive de l'enseignement et de

l'étude (*De verit. 11*) témoignent, de façon vraiment remarquable, d'une analyse introspective de la vie de l'âme.

Tout l'édifice de la psychologie de notre scolastique est exclusivement et résolument élevé sur le fondement de sa conception de l'ESSENCE DE L'AME, et des RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

L'ESSENCE DE L'AME. Pour étudier et déterminer l'essence de l'âme humaine, Thomas part de la considération que, par âme, nous nous représentons le premier principe, immanent à tout vivant, des manifestations et des activités vitales, dont les principales sont le mouvement spontané et la connaissance. Cette considération permet d'abord d'établir que l'âme ne peut pas être un corps. Quelque chose de corporel peut, il est vrai, être principe de vie, par exemple l'œil ou le cœur ; mais il ne saurait être le PREMIER principe, l'ultime fondement immanent de la vie. Il ne revient pas en effet au corps, en tant que corps, d'être principe de vie et nature vivante ; car s'il en était ainsi, tout ce qui est corporel devrait être vivant et principe de vie. Si une chose corporelle présente des manifestations de vie ou se trouve être de quelque manière principe de vie, il faut en chercher dans la raison ce qui fait que ce corps est précisément ce corps. Cette raison, c'est son acte

(son entéléchie). Par conséquent l'âme, premier principe de vie d'un être vivant, n'est pas un corps, mais l'acte, la première réalité de ce corps. Thomas rejoint par là la définition aristotélicienne de l'âme, d'après laquelle l'âme est la première réalité (entéléchie), l'acte fondamental d'un organisme physique capable de vie (*S. Th. I, 75, 1*).

De la considération de l'âme en général, Thomas passe à la détermination plus précise de la nature de l'âme humaine. Par âme humaine, nous entendons ici généralement le principe premier et immanent de l'activité intellectuelle. Thomas établit maintenant l'incorporéité, l'immatérialité, puis la substantialité de l'âme humaine. Sa démonstration de l'IMMATÉRIALITÉ s'appuie sur l'activité intellectuelle de l'homme. C'est un fait que l'homme, par son intellect, peut connaître les natures de tous les corps. D'autre part le principe connaissant ne peut rien contenir en lui-même, à l'état physique, des objets qu'il connaît. Cela empêcherait précisément la connaissance : de ces objets la langue, lorsqu'elle a une impression d'amertume, ne goûte pas le doux mais trouve tout amer ; de même, il serait impossible au principe intellectuel, à l'âme humaine, de connaître tous les corps, si elle était elle-même de nature cor-

porelle. Tout corps a une nature déterminé. Si l'âme de l'homme, comme principe de l'activité intellectuelle, avait la nature du corps, ou si elle pensait par des organes corporels, elle serait déterminée et limitée au point d'être incapable de pouvoir connaître les essences de tous les objets corporels. Cette puissance de libre expansion de la pensée humaine est par conséquent la preuve que l'âme, principe et support de la pensée, est quelque chose de non corporel, d'immatériel (*S. Th. I, 75, 2*). Ailleurs (*S. Th. I, 50, 1 ; S. c. G. II, 49*), Thomas prouve la différence fondamentale de l'âme intellective et du corps, par la conscience, par la possibilité pour l'intellect de réfléchir sur lui-même et sur son activité.

De l'immatérialité de l'âme humaine, il est facile de déduire sa SUBSTANTIALITÉ. La subsistance du principe de l'activité spirituelle résulte de ce qu'il exerce une fonction à laquelle le corps n'a pas de part. Or, ce qui est actif par soi-même existe aussi par soi-même. Au mode de l'activité correspond précisément le mode de l'être, et réciproquement (*S. Th. I, 75, 2*). Quand on dit que l'activité spirituelle est une fonction à laquelle le corps n'a pas de part, on entend par là que le corps n'est pas nécessaire pour la pensée et la volonté, comme ORGANE de l'activité spirituelle. Mais il y a lieu néanmoins

de considérer la coopération du corps, au point de vue du CONTENU de la connaissance intellectuelle, de l'apport à l'intellect de la matière de connaissance (*ibid. ad 3m*).

Par la subsistance, l'âme humaine se distingue péremptoirement de l'âme des bêtes. En effet, d'après la doctrine aristotélicienne, de toutes les activités vitales, seule la pensée s'exerce sans organe corporel; à la sensation prennent part des organes corporels, et elle suppose une altération de nature corporelle. L'âme qui est exclusivement principe d'activités sensibles et non de fonctions spirituelles, comme c'est le cas de l'âme des bêtes, ne possède pas d'activité subjectivement indépendante de la matière, et par suite elle ne possède pas non plus d'être indépendant de la matière (*S. Th. I*, *75*, *3*). Thomas proclame ainsi résolument l'immatérialité et la substantialité de l'âme humaine. Il ne conçoit pas le moins du monde cette âme comme étant simplement la forme du corps. La substantialité de l'âme humaine ainsi mise en relief, prouve sa spiritualité et souligne sa différence fondamentale d'avec l'âme des bêtes. Une preuve encore plus claire de la nature spirituelle de l'âme est la démonstration d'après laquelle, comme d'ailleurs toute substance spirituelle qui con-

naît des formes générales, elle n'est pas composée de matière et de forme. Déjà en elle-même toute âme échappe à cette composition ; car qui dit âme dit acte, première réalité du corps ; et la matière, comme puissance, ne peut être une partie de l'acte. Mais d'une manière plus précise, la non composition de matière et de forme de l'âme humaine et des substances spirituelles en général, ressort de ce que la pensée connaît les formes universelles. S'il y avait dans l'âme de la matière, la pensée saisirait les formes comme individuelles ; car tout ce qui est reçu dans un sujet est reçu conformément à la nature et au caractère de ce sujet. Les sens, qui se servent d'organes corporels, n'atteignent que des formes individuelles (*S. Th. I*, *75*, *5*).

De la spiritualité et de la substantialité de notre âme résultent aussi son INDESTRUCTIBILITÉ et son IMMORTALITÉ. L'âme ne peut pas être détruite *per accidens*, c'est-à-dire par la destruction d'une chose à laquelle elle est liée. C'est ainsi que les accidents et les formes matérielles s'évanouissent quand le tout est détruit. C'est ainsi aussi que disparaissent les âmes des bêtes, dès que le corps est anéanti. Ce sont là précisément des essences non subsistantes. L'âme humaine, par contre, représente un être subsistant, et pour cette raison, elle ne cesse

pas d'exister lorsque ce qui lui est attaché, c'est-à-dire le corps, est détruit.

L'âme humaine ne peut pas non plus être détruite *per se*. Cela résulte aussi de son caractère de forme subsistante. En effet, ce qui arrive à une chose en elle-même, en est inséparable. Or, l'être revient *per se* à la forme, qui est acte, première réalité. La matière reçoit donc être et réalité parce qu'elle est unie à la forme ; et elle est détruite parce que la forme en est séparée. Mais il est absolument impossible que la forme soit séparée d'elle-même. Il est donc impossible qu'une forme subsistante cesse d'exister. A cet argument ontologique s'en ajoute encore un psychologique : l'âme humaine a le désir inné de vivre toujours. Or, une telle aspiration naturelle ne peut pas être une vaine illusion. Donc, la substance de l'âme humaine est immortelle (*S. Th. I, 75, 6*).

Rapports de l'ame et du corps. La question de la nature de l'âme humaine trouve son complément et son plein éclaircissement dans la réponse à la question des rapports de l'âme et du corps. La conception de ce rapport, nous fournit précisément une caractéristique historique de la spéculation thomiste. Par elle surtout on saisit facilement la légitimité et l'esprit de suite de sa doctrine psychologique ;

c'est de ce point de vue, en particulier, qu'on juge le mieux sa théorie de la connaissance. Thomas abandonne ici le Platonisme, suivi par Augustin, Hugues de Saint-Victor et largement mis à contribution aussi par l'ancienne école franciscaine. D'après cette conception platonicienne, l'âme prend une telle importance dans l'essence de l'homme, qu'en dernière analyse, elle constitue l'homme véritable, tandis que le corps n'apparaît que comme l'organe de l'âme, et non comme une partie essentielle du composé humain.

Contre cette conception, Thomas, se rattachant à Aristote, soutient que l'âme n'est pas l'homme. Il est certain en effet que la connaissance sensible est une opération humaine, et d'autre part qu'elle n'est pas l'œuvre exclusive de l'âme. Par suite, l'homme, dans son sens, n'est pas non plus exclusivement âme, mais il est composé de corps et d'âme. (*S. Th. I, 75, 4*). Dans la détermination de la nature de l'homme Thomas trouve le milieu entre le spiritualisme et le matérialisme.

Pour établir le rapport réel entre l'âme et le corps, il fait usage de l'Hylémorphisme, ou théorie aristotélicienne de la matière et de la forme. Déjà Albert le Grand avait largement adopté cette théorie; Thomas a développé, éclairci et systématisé la conception de son maître.

Il sera bon de nous rappeler d'abord les grandes lignes de la doctrine aristotélicienne DE LA MATIÈRE ET DE LA FORME telle qu'elle se réflète dans la pensée philosophique de l'Aquinate. L'essence des choses physiques est constituée de matière et de forme. Tout être de la nature est une synthèse de matière et de forme. La matière est l'indéterminé pur, et par cela même l'universellement déterminable ; elle est le substrat universel de tous les êtres de la nature. Placée à la limite entre la réalité et le néant, elle est ce qui n'existe pas réellement mais qui peut tout devenir ; elle est la potentialité pure et cependant réelle de l'ensemble de la nature physique. Là se borne son entité.

Mais ce par quoi la matière devient un être réel et spécifiquement différencié, c'est la forme. Elle est le principe de l'être ; et, puisque de l'être découle aussi l'activité, elle est en outre le principe d'activité de la chose. Dans la forme, nous trouvons aussi l'élément idéal de l'objet : en elle, l'être physique apparaît comme image de l'idée divine ; elle rend la chose connaissable.

Si nous voulons préciser davantage encore le rapport de ces deux éléments constitutifs, la matière (puissance) est le principe passif, qui reçoit l'être et l'activité ; la forme (acte) est le

principe actif, qui donne l'être et l'activité. L'opposition de la matière et de la forme se concilie dans un troisième élément, la substance de l'être corporel, comme dans un composé de l'une et de l'autre. Ni la matière ni la forme seules ne sont l'essence de l'être corporel, mais les deux ensemble. La matière à elle seule n'a pas d'existence propre, elle n'a de réalité qu'en union avec la forme. De même qu'elle n'a pas d'existence propre, la matière n'a pas de cognoscibilité propre : elle n'est connaissable que par la forme. Tandis que la matière ne pourrait pas exister indépendamment de la forme, fût-ce en vertu de la causalité divine, il est possible que la forme existe pour elle-même, sans avoir besoin du secours de la matière ; et elle existe en effet dans ces conditions. On distingue, en conséquence, des formes subsistantes et des formes non-subsistantes. Les premières sont les êtres spirituels, les purs esprits et l'âme humaine. Les secondes sont les principes formels de tous les êtres non raisonnables de la nature, à commencer par les âmes des animaux et des plantes. Quand on parle de matière et de forme, on pense à la « matière première » et à la « forme substantielle ». Il faut bien distinguer de la forme substantielle la forme accidentelle. La forme substantielle, la forme de l'essence, cons-

titue une substance comme telle, dans son être, elle donne l'être primaire et spécifique. La forme accidentelle, par contre, s'ajoute à une substance déjà achevée et constituée dans l'être, elle confère un être secondaire.

Thomas transporte l'hylémorphisme aristotélicien développé par lui, dans le domaine psychologique, en exprimant le rapport de l'âme et du corps par la thèse fondamentale : « Le principe de la pensée, l'ame raisonnable, est la forme essentielle du corps humain ».

L'Aquinate prouve cette proposition d'abord par l'activité de la connaissance intellectuelle. Ce qui, dans une chose, est le premier et le plus intime fondement de l'activité est aussi la forme substantielle, la forme de l'essence de la chose qui possède cette activité. La raison en est que rien n'agit que dans la mesure où il est en acte. Chaque chose est donc en action, en activité, par cela même qui le fait être en acte, qui lui donne son être premier et spécifique. Or, l'âme est la source première et la plus profonde de l'activité, à tous les degrés de l'être vivant. Toutes les opérations et manifestations de la vie végétative, sensitive et intellectuelle dans l'homme, ont en définitive leur fondement dans l'âme humaine.

Par conséquent, le principe de notre pensée,

qu'on l'appelle intellect on âme intellectuelle, est la forme essentielle de l'homme, la forme du corps.

Si quelqu'un veut se soustraire à la rigueur de ce syllogisme, et ne pas admettre l'âme spirituelle comme forme du corps, il doit trouver un autre mode d'union d'après lequel on puisse expliquer et comprendre la pensée comme acte de l'homme, comme fonction du moi humain. La conscience témoigne en effet à chacun que c'est son moi qui pose l'acte de la pensée. Thomas parcourt alors historiquement la série des essais d'explication qu'il connaît, d'après lesquels la pensée serait acte du moi humain sans que l'âme soit la forme du corps; et aucune de ces tentatives ne le satisfait. Seule, d'après lui, la doctrine aristotélicienne qui fait du principe intellectuel de l'homme la forme substantielle du corps, explique que « cet homme particulier pense ». Il appuie l'une des preuves de sa thèse sur la considération de la nature spécifique de l'homme. La nature d'une chose se manifeste dans son activité. L'activité propre de l'homme en tant qu'homme est la pensée, puisque par elle il dépasse tous les autres êtres vivants. Il s'ensuit que cè qui constitue la nature spécifique de l'homme, c'est le principe de la pensée. Or, la forme spécifique d'une chose est sa

forme essentielle. Par conséquent, le principe de la pensée, l'âme raisonnable, est la forme essentielle de l'homme (*S. Th. I. 76, 1*).

La spiritualité et la substantialité de l'âme humaine ne se trouvent nullement compromises par le fait qu'on considère l'âme comme la forme essentielle du corps. Plus une forme est noble et élevée, plus aussi elle domine la matière corporelle, moins elle lui est mêlée, plus son activité lui reste étrangère. L'âme humaine, qui représente le sommet des formes substantielles, est élevée par sa propre force au-dessus de la matière corporelle, dans la mesure où elle possède une activité et une force à laquelle la matière corporelle n'a point de part. Telle est la puissance de la pensée (*ibid*).

Thomas précise et éclaire sa thèse fondamentale sur l'âme raisonnable, forme essentielle du corps humain, par plusieurs autres propositions. Contre le monopsychisme d'Averroes, il établit qu'il y a autant de principes intellectuels, autant de formes substantielles qu'il existe de corps humains (*S. Th. I, 76, 2*). De plus, il n'admet dans chaque homme qu'une âme unique, l'âme spirituelle. Cette âme spirituelle numériquement une est, dans l'individu, le principe de la vie spirituelle, sensitive et végétative ; elle est, dans l'homme, source des fa-

cultés de connaître et de sentir, et de la vie physique (*a. 3*). En même temps, cette âme spirituelle est l'unique forme subsantielle de l'homme. De même que l'âme spirituelle inclut l'âme sensitive et l'âme végétative, elle inclut aussi virtuellement toutes les formes substantielles inférieures, et accomplit à elle seule les fonctions qu'exercent l'âme de l'animal dans la bête, et l'âme de la plante dans la plante (*a. 4*). Puisque l'âme spirituelle est la forme substantielle, l'unique forme substantielle de l'homme, l'union de l'âme et du corps est immédiate, et aucune détermination accidentelle ou forme corporelle ne la facilite ni ne la rend possible (*a. 6 et 7*). Parce que l'âme est la forme essentielle du corps, elle est toute entière dans tout le corps et toute entière dans chacune de ses parties. La forme essentielle est précisément la perfection du tout et des parties à la fois. Le fait que l'âme est, de par son essence, dans tout le corps ne l'empêche pas le moins du monde d'exercer spécialement sa puissance et ses opérations dans des parties déterminées du corps, telles que le cerveau et les organes des sens (*a. 8*).

Voilà comment Thomas d'Aquin a appliqué l'idée de la forme substantielle au rapport de l'âme et du corps, comment il l'a logiquement

soutenue, et comment par là il a mis en puissant relief l'unité essentielle de l'homme.

Cet enseignement de saint Thomas, spécialement sa déclaration catégorique de l'unité de la forme substantielle dans l'homme, parut aux THÉOLOGIENS FRANCISCAINS une nouveauté, et ils la combattirent comme telle. Nous avons vu déjà, dans l'esquisse de la vie de l'Aquinate, que JOHN PECKHAM a vivement attaqué saint THOMAS précisément à cause de cette doctrine. Dans le *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de La Mare, l'article thomiste sur l'unité de la forme substantielle de l'homme est l'une des principales propositions suspectées. Les dominicains qui ont écrit contre Guillaume de La Mare ont énergiquement défendu saint Thomas sur cette question. Les traités *De unitate formae* de GUILLAUME DE HOTUN, de THOMAS de SULTON et surtout de GILLES DE LESSINES, visaient au même but. Ce sujet est abordé aussi et approfondi dans la littérature quodlibetale de l'école de saint Thomas. La définition du Concile de Vienne contre le franciscain PIERRE-JEAN OLIVI, d'après laquelle l'âme raisonnable est la forme essentielle immédiate du corps, a mis fin aux attaques contre la psychologie de saint Thomas. Il est certain en effet que la conception de l'Aquinate sur le rapport entre

l'âme et le corps se rapproche plus de la lettre du concile que la doctrine de ses adversaires. Le canoniste Jean André († 1348), dans son explication du texte conciliaire, renvoie expressément à saint Thomas : « Le curieux qui désire là-dessus une explication plus précise, la trouvera dans la Somme de saint Thomas. »

La doctrine thomiste sur le rapport de l'âme et du corps survit dans la philosophie thomiste. Dans sa psychologie, qui tient largegement compte des exigences et des recherches modernes, le cardinal Mercier a compris le rapport de l'âme et du corps au sens précis de saint Thomas, et n'a trouvé aucune contradiction entre cette thèse fondamentale et les résultats certains de la psychologie expérimentale. Bien plus, il a montré que, mieux que toute autre, cette doctrine permet d'expliquer l'originalité de la pensée humaine.

V. — La connaissance.

L'âme est, pour saint Thomas, une substance spirituelle qui, comme vraie et unique forme de l'être, est unie immédiatement au corps et est le fondement le plus profond de toutes les opérations spirituelles, sensitives et végétatives

de la vie humaine. L'âme n'exerce pas ces fonctions de la vie supérieure et de l'inférieure immédiatement par elle-même, par son essence, mais par des PUISSANCES RÉELLES, des facultés dont elle est douée et qui sont réellement distinctes d'elle. Ces facultés se caractérisent et se classent d'après leurs actes respectifs et en dernière analyse, puisque leurs actes sont déterminés par leurs objets, par les objets propres (objets formels) de leur activité (*S. Th. I, 77, 1-3*).

En établissant une DISTINCTION RÉELLE ENTRE LES FACULTÉS DE L'AME ET SA SUBSTANCE, Thomas abandonne les vues d'Augustin, de Guillaume d'Auvergne et d'autres, pour se rattacher très étroitement à la théorie aristotélicienne qui fut développée par Avicenne.

Avec Aristote, il admet cinq sortes principales de puissances de l'âme : les facultés végétatives, celles de la connaissance sensible, le désir, le mouvement volontaire, et les puissance intellectuelles (*S. Th. I, 78, 1*). Pour ce qui est des facultés qui coopèrent à la connaissance, les pouvoirs sensitifs se divisent en cinq sens externes et quatre sens internes, savoir : le sens commun, l'imagination, l'estimative et la mémoire sensible (*S. Th. I, 78*).

De même que, dans la classification et la des-

cription des facultés sensibles, Thomas se rattache étroitement à Aristote et à Avicenne, il suit encore des voies aristotéliciennes dans l'exposé des facultés supérieures. C'est précisément dans la manière dont notre scolastique analyse l'intelligence et la pensée humaine, que le CARACTÈRE ARISTOTÉLICIEN DE SA PSYCHOLGIE DE LA CONNAISSANCE s'oppose le plus nettement à la NOÉTIQUE AUGUSTINIENNE DE L'ÉCOLE FRANCISCAINE. La différence essentielle des deux tendances que nous pouvons appeler l'ARISTOTÉLISME et l'AUGUSTINISME, est marquée par les deux oppositions suivantes : PLATON, AUGUSTIN et les franciscains BONAVENTURE, MATHIEU d'AQUASPARTA, JOHN PECKHAM, ROGER MARSTON, GUILLAUME DE FALGAR etc. insistent expressément sur l'activité de la faculté de connaître, sur l'élément vital et subjectif dans la genèse de la connaissance humaine. Thomas d'Aquin avec son école (THOMAS DE SUTTON, BERNARD DE TRILIA, JEAN DE NAPLES etc.) fait ressortir, en union avec Aristote, le caractère passif et réceptif de la connaissance, et voit en elle une assimilation du sujet connaissant à l'objet connu, une image représentative de la réalité.

La DEUXIÈME opposition, intimement liée à celle qui vient d'être signalée, est la suivante : chez Platon, Augustin et les Franciscains, la

sensation et la connaissance intellectuelle sont plutôt juxtaposées et sans rapport l'une avec l'autre. La connaissance sensible est considérée comme de peu d'importance pour la connaissance intellectuelle. D'après les Franciscains, surtout d'après Mathieu d'Aquasparta, le représentant le plus pénétrant de l'école franciscaine, l'âme n'acquiert pas par l'intermédiaire des sens la connaissance de l'incorporel, mais elle le voit, soit par réflexion sur elle-même, soit dans les Idées éternelles. Thomas, par contre, étroitement d'accord en cela avec le Stagirite, soutient qu'il existe une dépendance intime et étroite entre la sensation et la connaissance spirituelle, en ce sens que, selon lui, le contenu total de la connaissance intellectuelle dérive, en dernière analyse, des sens. Thomas d'Aquin a fait, de la manière dont l'homme acquiert du corporel une connaissance intellectuelle, la norme et le modèle de la connaissance spirituelle en général, même de celle qui porte sur les réalités et les valeurs incorporelles. Il est évident que cette conception du rapport entre la sensation et la connaissance intellectuelle est un écho de la doctrine thomiste qui fait de l'âme spirituelle la forme substantielle du corps. La conception de l'école franciscaine représente l'idée augustinienne de

l'essence de l'homme, où le côté spirituel est prépondérant. Voyons maintenant si et dans quelle mesure cette caractéristique du thomisme se vérifie dans le détail de sa psychologie de la connaissance.

Dès le début de ses explications sur les facultés intellectuelles, Thomas souligne expressément le CARACTÈRE PASSIF, RÉCEPTIF de notre intellect. Il se réclame à ce sujet du mot d'Aristote d'après lequel la pensée est en un sens quelque chose de passif, l'intellect ressemblant à une table rase « sur laquelle rien n'est écrit ». Passivité, ici, ne signifie pas réception d'une impression, altération physique, mais veut dire être en puissance par rapport à quelque chose. L'intellect humain, qui occupe le degré inférieur du monde des esprits, et qui se trouve le plus éloigné de l'intellect divin, acte pur, est en puissance vis-à-vis de tout ce qui est intelligible, vis-à-vis de tout ce qui peut être l'objet de la connaissance spirituelle de l'homme. Notre intellect est une puissance passive (*S. Th. I, 79, 1 et 2*).

De nouveau en se réclamant d'Aristote, d'après lequel « *in anima est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere* », Thomas admet un *intellectus agens*, un intellect actif, c'est-à-dire la faculté pour l'esprit

humain de tirer par abstraction, des données des sens, le général, l'idéal, et par là d'élaborer le contenu réellement intelligible de la pensée. Les connaissances issues du monde extérieur et menées par les sens externes et internes jusqu'aux portes de l'intellect, parce qu'elles sont concrètes, matérielles et individuelles, ne sont pas encore réellement intelligibles, mais seulement intelligibles en puissance. Pour qu'elles puissent devenir réellement intelligibles, c'est-à-dire puissent fournir à l'esprit, orienté vers le général et l'idéal, un objet qui lui soit proportionné, il nous faut admettre, dans l'intellect même, une puissance qui dépouille ces formes de connaissance de leur caractère concret, matériel et individuel. Cette énergie active, c'est précisément l'intellect agent. J. Mausbach illustre cette fonction de l'intellect agent par une comparaison moderne : « Ce sont comme des rayons X, qui tombent sur la représentation sensible et projettent le noyau de son essence spirituelle sur la plaque de la raison [1] ». L'intellect agent est quelque chose d'actif, parce que seul un principe actif peut faire passer autre chose de la puissance à l'acte (*S. Th. I, 79, 3*). En admettant un *intellectus*

1. Mausbach : *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin.* Freiburg, 1911, 11.

agens, Thomas ne rétracte aucunement sa thèse de la passivité de l'intellect. L'*intellectus possibilis,* en effet, faculté dans laquelle se parfait la connaissance intellectuelle, est quelque chose de passif. Il reçoit les « espèces » (*species intelligibilis*) élaborées par l'intellect agent et est amené par elles à l'acte de la connaissance. Bonaventure, par contre, ne voit pas seulement dans l'intellect agent une énergie active ; selon lui, l'*intellectus possibilis* n'est pas purement passif, mais est doué d'une activité physique (*In II Sent. d. 24, p. 1, a. 2, q. 4*).

A l'obscure interprétation averroïste de la doctrine aristotélicienne, peu claire il faut l'avouer, de l'*intellectus agens,* d'après laquelle il y a une intelligence unique, distincte et séparée de l'âme humaine individuelle, Thomas oppose très expressément l'idée que l'intellect agent est uni à l'âme et en fait partie, qu'il est une puissance de l'âme, et que, par conséquent, il est multiplié autant de fois qu'il y a d'âmes humaines (*S. Th. I, 75, 4 et 5*).

La doctrine thomiste des puissances intellectives, c'est-à-dire du facteur subjectif de la connaissance, met en lumière la PASSIVITÉ DE LA FACULTÉ DE CONNAITRE. La question des objets de la connaissance, c'est-à-dire du facteur ob-

jectif de la connaissance humaine, fait ressortir davantage le second caractère remarquable de la théorie thomiste de la connaissance : LA DÉPENDANCE ÉTROITE ENTRE LA CONNAISSANCE SENSIBLE ET L'INTELLECTUELLE, et l'orientation de la connaissance intellectuelle en général par l'appréhension intellectuelle du corporel. Extérieurement, ceci se manifeste par le fait qu'il expose ses vues sur les objets de la connaissance, à l'endroit où il parle des choses corporelles. Pour définir la manière dont nous saisissons intellectuellement les choses sensibles, Thomas procède par degrés. Il pose d'abord la proposition que, par l'intellect, l'âme connaît les corps d'une manière immatérielle, nécessaire et générale. A l'encontre de Platon, qui arrachait au cercle de la connaissance purement intellectuelle les essences corporelles, parce qu'il était impuissant à allier le caractère nécessaire des connaissances intellectuelles à la nature individuelle et contingente des choses sensibles, à l'encontre de Platon, Thomas enseigne quelque part que notre intellect connaît réellement les choses corporelles, et ensuite, que cette connaissance porte très bien la marque de l'immatériel, du général et du nécessaire. Il n'est pas nécessaire pour cela que l'objet de la connaissance soit reçu par l'intellect tel qu'il

se trouve en dehors de lui. Notre intellect s'assimile les « espèces », les images représentatives des choses corporelles, dans une forme proportionnée à sa nature spirituelle. Si déjà le sens reçoit en lui l' « espèce » de l'or sans or réel, en sorte que l'or soit autrement dans le sens qu'en dehors de l'âme; à plus forte raison l'intellect reçoit-il l' « espèce » des choses corporelles, qui est en elle-même matérielle et changeante, dans une forme immatérielle et immobile, comme il convient précisément à son essence spirituelle. Ici s'applique le principe fondamental de la théorie de la connaissance : « *Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis* » (*S. Th. I, 84, 1*) [1].

A la question de savoir si l'esprit humain saisit réellement les objets corporels, se rattache celle de savoir SI CETTE CONNAISSANCE SE FAIT AU MOYEN DE L'ESSENCE DE L'AME. Ici, Thomas pose une thèse qui éclaire toute sa doctrine de la connaissance : Dieu seul connaît tout par son essence, parce que seul, comme cause première, il a en lui les idées de toutes choses ; aucun esprit crée, pas même l'ange, ne connaît quoi que ce soit au moyen de sa propre essence. Pour l'intellect humain, la substance de l'âme

1. Tout ce qui est connu, est connu conformément à la nature du sujet connaissant.

n'est l'instrument de connaissance, ni des objets corporels, ni des objets spirituels (*S. Th. I, 84, 2*). De plus, l'âme ne connaît pas le corporel, ni d'ailleurs le non-corporel, par des idées innées. Ce qui le prouve, c'est le caractère manifestement potentiel de nos facultés de connaître inférieure et supérieure (*a. 3*). Thomas rejette aussi la théorie néo-platonicienne d'après laquelle les « espèces » intelligibles du corporel, et en général de tous les objets, sont amenées à notre âme par des intelligences; parce qu'alors la finalité de l'union de l'âme et du corps serait inexplicable (*a. 4*).

La question de savoir si nous connaissons les choses corporelles, et naturellement aussi les objets immatériels, *in rationibus aeternis*, c'est-à-dire dans les idées éternelles de Dieu, donne à l'Aquinate occasion de prendre position vis-à-vis de l'explication augustinienne-franciscaine du problème de la connaissance. L'école franciscaine (Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta, Joh. Peckham, Roger Marston, Guillaume Falgar, Fr. Eustache, etc., auxquels s'associe encore Henri de Gand), se réclamant d'Augustin, fonde la sûreté de la connaissance humaine, sur un contact de l'esprit humain avec la lumière des idées divines. La lumière éternelle des idées divines meut notre intellect

et déverse sur notre esprit une lumière par laquelle et dans laquelle il connaît la vérité *formaliter*. Thomas d'Aquin admet la notion de la *cognitio in rationibus aeternis*, mais il l'interprête dans le sens de sa psychologie aristotélicienne de la connaissance. Il rejette l'opinion d'après laquelle l'âme humaine connaît tout ici-bas dans les idées éternelles comme dans un objet connu, un INTERMÉDIAIRE, et enseigne que notre âme connaît tout dans les idées éternelles comme dans le premier PRINCIPE DE LA RECONNAISSANCE, en ce sens que la lumière de la raison est une participation de la lumière divine, et que les choses, comme images d'idées divines, sont vraies et connaissables (*S. Th. I, 84, 5*). Il ne peut être question d'un accord réel de la conception augustinio-franciscaine et de la conception thomiste de la *cognitio in rationibus aeternis*. Les faits eux-mêmes le prouvent. C'est ainsi que John Peckham signale précisément la doctrine des *regulae aeternae* comme un point sur lequel l'école franciscaine et Thomas d'Aquin sont divisés. ROGER MARSTON critique en termes exprès la manière dont l'Aquinate explique Augustin. Dans l'école franciscaine, on avait l'impression que, sur cette question, Thomas d'Aquin avait compris autrement et affaibli saint Augustin.

L'âme ne tire donc sa connaissance des choses matérielles et des objets immatériels, ni des profondeurs de sa propre substance, ni de la lumière des idées divines dans laquelle elle serait plongée. De quelle source découle, pour notre intelligence, la somme de ses connaissances? Thomas résout cette question en faisant dériver la connaissance intellectuelle de l'expérience. Notre scolastique se place ici consçiemment et résolument sur le terrain aristotélicien, en s'appuyant sur le mot du Stagirite : « Notre connaissance part des sens ». Cette affirmation repose sur ce que les phantasmes, que l'intellect agent transforme par abstraction en espèces intelligibles, proviennent, quant à leur contenu, du monde sensible. En conséquence, notre connaissance intellectuelle dépend, elle aussi, par sa matière, de l'expérience sensible. Mais puisque les phantasmes n'acquièrent leur caractère intelligible que par l'opération de l'intellect agent, on ne peut pas regarder la connaissance sensible comme la cause exclusive et parfaite de notre connaissance intellectuelle; l'expérience n'est cause de notre pensée qu'au point de vue de son contenu matériel (*S. Th. I, 84, 6*). Ces explications de saint Thomas diffèrent notablement de la théorie franciscaine de la connaissance. D'après celle-ci, l'âme n'acquiert pas

par les sens la connaissance des objets immatériels : elle les voit, soit par réflexion sur elle-même, soit dans les idées éternelles. Par les sens, l'âme s'élève à la connaissance spirituelle du monde des corps.

Thomas poursuit dans ses conséquences sa thèse sur l'EXPÉRIENCE SENSIBLE, POINT DE DÉPART DE TOUTE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE. Il tient pour impossible que notre intellect, ici-bas, dans son union avec le corps, connaisse actuellement quoi que ce soit, sans se tourner pour cela vers les phantasmes. Notre scolastique s'appuie à ce sujet sur des faits d'expérience. Une altération d'organes corporels, qui empêche l'activité de l'imagination, cause aussi des dérangements dans la vie supérieure de l'âme ; preuve que la pensée présuppose l'imagination. En outre, c'est un fait d'expérience intime que, pour saisir quelque chose intellectuellement, nous nous formons des images correspondantes, des analogies etc. Nous faisons de même quand nous voulons rendre intelligibles pour d'autres des matières difficiles. Nous leur présentons des exemples, des comparaisons qui produisent la représentation correspondante et par là peuvent éveiller l'intelligence et lui ouvrir la voie. Le fondement métaphysique plus profond de cette dépendance

entre la pensée et l'imagination est le rapport qui existe entre le sujet connaissant et l'objet connu. L'intellect humain, qui est uni au corps dans l'unité de nature, a pour objet propre l'essence de la matière corporelle (*quiditas in materia corporali existens*). Mais cet objet spécifique de la connaissance humaine est, dans la réalité, toujours quelque chose d'individuel. Dans la réalité, c'est-à-dire en dehors de notre âme, la nature de la pierre en général n'existe pas, il n'existe que telle et telle pierre déterminée. Voilà pourquoi l'essence de la chose corporelle ne peut-être saisie spirituellement que si, d'abord, la chose concrète et matérielle est connue. Or, c'est le rôle des sens et de l'imagination de connaître les choses individuelles. Pour que l'intellect puisse connaître son objet propre c'est-à-dire l'essence immanente à l'objet individuel, il doit par conséquent se tourner vers les phantasmes et saisir ainsi la nature générale qui existe dans l'individu (*S. Th. I, 84, 7*).

Ce RETOUR VERS LES PHANTASMES n'est pas seulement nécessaire pour notre connaissance spirituelle des objets corporels, mais d'une manière générale pour notre intelligence de n'importe quel objet. Nous pensons en effet l'incorporel lui-même, dont il n'y a pas en soi de

phantasmes, par analogie et par comparaison avec le corporel dont nous avons des phantasmes (*S. Th. I, 84, 7 ad 3m*). Les purs esprits pensent le matériel à la manière de l'immatériel et par analogie avec lui ; nous pensons au contraire l'immatériel à la manière du matériel et par analogie avec le matériel (*S. Th. I, 85, 1*). Aussi longtemps que nous sommes sur cette terre, nous ne pouvons connaître en elles-mêmes, ni par l'*intellectus agens*, ni par l'*intellectus possibilis*, les substances purement spirituelles (*S. Th. I, 88, 1*).

Reste à nous rappeler brièvement la conception thomiste de la CONNAISSANCE DE L'INDIVIDUEL et de la CONNAISSANCE QUE L'AME A D'ELLE-MÊME ; car l'Aquinate suit ici ses propres voies, en opposition avec l'école franciscaine. Au sujet de notre connaissance de l'individuel, Thomas enseigne que la chose matérielle particulière, comme telle, ne peut pas être immédiatement et en première ligne objet de notre connaissance intellectuelle. La raison en est que les choses matérielles sont rendues particulières par la matière individuelle. Or, précisément notre intellect ne connaît une chose que parce-qu'il abstrait de cette matière la représentation idéale, la *species intelligibilis*. Mais ce qui est ainsi abstrait est général. Notre intellect ne

peut donc connaître directement que le général, Mais indirectement, par une sorte de réflexion, notre faculté de penser peut atteindre les objets individuels, puisqu'elle ne peut être déterminée à l'acte de la connaissance par ces *species intelligibiles* qu'en se tournant vers les phantasmes (*S. Th. I. 86, 1*).

Cette conception a été désapprouvée par l'école franciscaine. Mathieu d'Aquasparta, par exemple, enseigne catégoriquement que notre intellect connaît directement les choses particulières par des espèces singulières, et discute contre Thomas, dont il rapporte mot pour mot la doctrine, sans le nommer, en la qualifiant de peu compréhensible.

A la question de savoir comment l'âme se connaît elle-même, Thomas répond, dans le sens aristotélicien dont nous avons parlé, que notre intellect se connaît lui-même de la même manière qu'il connait tout le reste. Notre intellect ne se connaît pas par son essence, mais par ses actes. Cela résulte du caractère potentiel et passif de notre esprit. Une chose n'existe, en effet, que dans la mesure où elle est en acte. Notre œil non plus ne voit pas ce qui n'est coloré qu'en puissance, mais seulement ce qui est coloré réellement. Ainsi en est-il de notre intellect. Il ne peut connaître les choses maté-

rielles que dans la mesure où elles sont de l'être réel. La *materia prima*, par exemple, n'est connaissable que dans son rapport avec la forme essentielle. Notre intellect est potentiel, il est *intellectus possibilis*, il a en lui la capacité de connaître, mais il ne peut être connu lui-même que dans la mesure où il est en acte. Puisque l'acte de la pensée ne se réalise jamais que par l'intermédiaire des phantasmes, il s'ensuit que notre intellect ne peut se connaître lui-même que s'il est mû par les espèces intelligibles que l'intellect agent abstrait des phantasmes. Notre intellect ne se connaît par conséquent lui-même que par son acte, non par son essence (*S. Th. I, 87, 1*). Cette théorie de saint Thomas montre bien comment il poursuit rigoureusement dans leurs conséquences, son idée du caractère potentiel, passif de notre intellect, et celle de la connaissance sensible, point de départ de la connaissance intellectuelle ; il s'efforce manifestement de créer une psychologie de la connaissance, bien cohérente. L'école franciscaine a rejeté l'explication thomiste de la connaissance de soi. Mathieu d'Aquasparta combat ici encore, après l'avoir citée textuellement, l'opinion de l'Aquinate ; il défend la théorie d'après laquelle l'esprit humain se saisit lui-même, et atteint ses profondeurs

les plus intimes, non par ses actes, mais par lui-même, non par induction mais par intuition.

VI. — Système de morale.

La Morale de saint Thomas est une œuvre puissante que célèbrent même des auteurs non catholiques (Gass et autres). L'Ethique thomiste, qui remplit la seconde partie, la plus considérable de la Somme théologique, et que traitent aussi avec soin d'autres écrits de l'Aquinate, est hautement significative, au point de vue de l'analyse historique des sources, de la systématique et de la Valeur propre de son contenu.

Dans sa morale, Thomas a utilisé avec autant d'abondance que d'habileté l'Ethique a Nicomaque d'Aristote : il s'était d'ailleurs familiarisé avec les idées de cet écrit aristotélicien, par la composition du grand commentaire qu'il en fit, en se servant de la traduction latine de Guillaume de Moerbeke. S'il est vrai que déjà des scolastiques antérieurs, et le premier probablement Guillaume d'Auxerre dans sa Summa aurea [1],

1. « La Somme d'or », exposé d'ensemble de la Théologie, dont se servirent beaucoup Alexandre de Halès et ses successeurs, et dont l'importance pour l'histoire du dogme est considérable.

ont puisé des idées et des citations dans une partie de l'Ethique du Stagirite, aucun théologien cependant, avant Thomas, n'a mis à contribution autant que lui, pour formuler, fonder et pénétrer la morale chrétienne, le contenu et la terminologie de cette œuvre aristotélicienne. Il serait faux néanmoins de regarder la morale thomiste uniquement comme une reproduction d'idées aristotéliciennes. Thomas a voulu écrire une Ethique chrétienne, surnaturelle, et non une Ethique purement philosophique ; aussi s'est-il largement approprié la morale biblico-patristique, telle surtout qu'elle avait été conçue et formulée par Augustin, non sans utilisation de pensées stoïciennes. Les travaux de théologie morale de la scolastique anté-thomiste, exposés dans les Sentences et les Sommes, en particulier dans les *Summae de virtutibus et vitiis* [1] (PIERRE LE CHANTRE, ROBERT DE COURÇON, JEAN DE LA ROCHELLE etc.), traités de morale à tendance surtout pratique, n'ont pas été non plus sans influence sur Thomas. Dans la morale spéciale de l'Aquinate, on retrouve aussi un écho des écrits mystiques, en particulier de ceux de RICHARD DE SAINT VICTOR. Enfin, la *Secunda* apporte

1. Sommes sur les vertus et les vices.

une large mesure de science canonique et liturgique.

Ces matériaux puisés à des sources nombreuses et diverses exigeaient, de la part de saint Thomas, un puissant génie de SYSTÉMATISATION. Tandis que généralement la haute scolastique, en particulier quand elle se rattachait à Pierre Lombard, expliquait les problèmes moraux de manière plutôt occasionnelle, dans des traités dogmatiques, Thomas a produit, dans la seconde partie de sa Somme Théologique, un grand système de morale, une œuvre d'un seul jet. « Nulle part, remarque M. Baumgartner [1], son esprit systématique ne s'est révélé si brillamment que dans le domaine de l'Ethique. »

Thomas conçoit toute la morale comme le mouvement de la créature raisonnable vers Dieu (*motus rationalis creaturae ad Deum*). Dans la *Prima Secundae*, il décrit ce mouvement en général, dans la *Secunda Secundae*, il le décrit en particulier. Au sommet de la morale générale se trouve, comme but de ce mouvement, le salut, qui est la fin dernière de la créature raisonnable (*S. Th, 1, II, 1-5*). Ce salut, but ultime de l'homme, c'est essentiellement

1. M. Baumgartner, *Thomas von Aquin*, dans E. von Aster, *Grosse Denker*, I, Leipzig, 1911, 311.

et d'abord, la vision intuitive de Dieu. C'est la plus haute activité de la plus haute faculté humaine, l'intelligence, appliquée à l'objet le plus élevé, Dieu, intellectualité pure.

De cette vision immédiate et sans voiles de Dieu, découlent secondairement, pour la volonté humaine, un amour et une joie ineffables. Tandis que Thomas décrit ainsi en intellectualiste la fin dernière de l'homme, Scot, qui contrairement à lui, accordait le primat non à l'intellect, mais à la volonté, place dans le bonheur de la volonté l'élément premier et essentiel de la fin supra-terrestre.

Les moyens qui conduisent à cette fin sont les ŒUVRES MORALES DE L'HOMME (*actus humani*). Une bonne partie de la morale générale de l'Aquinate est consacrée à l'analyse psychologique de ces œuvres (*S. Th. 1, II, 6-48*). Avant tout, il établit la participation de la volonté à l'acte moral, et il donne à ce sujet une explication et une description pénétrantes des diverses formes et des degrés de l'activité volontaire de l'homme. Il y insiste en particulier sur LA LIBERTÉ, ce nerf de la moralité. Le libre arbitre a sa racine dans la raison, qui propose à la volonté les objets de son effort et les motifs de son action. L'idée du bien attire irrésistiblement la volonté. La volonté humaine désire tout sous le point

de vue du bien. Tandis que le *bonum universale*, le point de vue du bonheur meut naturellement la volonté et la contraint en même temps, l'homme est libre par rapport aux biens particuliers, il peut choisir ou ne pas choisir, prendre un parti ou un autre. Ici, les diverses représentations de valeurs ne le nécessitent pas : la volonté se décide d'elle-même pour un objet, elle se meut et se dirige spontanément vers lui. Après avoir montré, dans la volonté et la liberté, la condition subjective de la moralité des actions, le système moral thomiste éclaire les *actus humani* d'après leur contenu et leur côté objectif, d'après leur CARACTÈRE BON OU MAUVAIS. Toute action est bonne dans la mesure où elle participe de l'être, où elle a en elle-même la perfection requise ; tandis que l'absence de ce degré d'être, de cette perfection qui devrait exister, constitue l'idée du mal moral. Plus précisément, la présence ou le défaut de cet être, de cette perfection requise, dépend de l'objet, des circonstances et du but de l'action ; ce sont là les sources du bien et du mal moral. Le point de vue du but nous permet enfin de rapporter la bonté de la volonté et de l'action humaines à la conformité avec la volonté divine, qui est la source de tout bien créé. Dans cette conception du bien moral l'ETHIQUE ET LA

MÉTAPHYSIQUE se touchent d'aussi près que possible.

La raison et la volonté sont bien les facultés principales et fondamentales de la vie morale; mais à côté d'elles et avec elles, la sensibilité joue aussi un rôle important relatif au bien et au mal moral. L'homme est en effet la synthèse de l'esprit et du corps; et de même que l'expérience sensible est très importante, pour la connaissance intellectuelle, qu'elle en est même la condition indispensable, de même la sensibilité, avec ses émotions et ses passions, exerce une puissante influence sur la vie et sur les aspirations morales. C'est précisément dans la VIE AFFECTIVE que se révèlent le contact intime entre le spirituel et le sensible, le commerce entre les parties supérieure et inférieure de l'âme humaine, l'écho des représentations intellectuelles dans la tendance sensible, aussi bien que l'influence stimulante ou modératrice de l'appétit sensible, de la passion, sur la vie volontaire de l'homme. Thomas d'Aquin a parfaitement saisi l'importance pour la morale de la théorie des sentiments, et il lui a consacré 27 questions entières de sa Somme théologique (*S. Th. 1 II, 22-48*). Ce traité *De passionibus* est rempli d'observations psychologiques minutieuses. « Nous apprenons ici, écrit

Morgott [1], à connaître le saint et le mystique expérimenté, qui observe les plus faibles mouvements du cœur humain, perçoit le son mystérieux de la harpe de l'âme, et, ce qui est le plus difficile, saisit dans les idées et les mots ce qui paraît insaisissable et rapproche de l'intelligence ce qui est obscur. »

Les actes moraux (*actus humani*), auxquels la sensibilité donne ainsi une couleur toute humaine, supposent des PRINCIPES, tant intérieurs qu'extérieurs. Les PRINCIPES INTÉRIEURS en sont les VERTUS naturelles et surnaturelles qui soutiennent et fortifient d'une manière durable les puissances de l'âme, dans leur mouvement vers leur fin dernière. Thomas a largement tenu compte de la théorie aristotélicienne de « l'habitude, » pour la doctrine chrétienne de la vertu et de la grâce (*S. Th. 1 II, 49-70*). L'opposé de l'« habitude » bonne, constitue le péché, qui éloigne l'homme de sa fin dernière. (*S. Th. 1 II, 71-89*).

Le PRINCIPE EXTÉRIEUR de la moralité, étranger et supérieur à l'homme, c'est DIEU. Il l'est à un double point de vue, d'abord en tant que, par sa LOI, il nous donne la norme, la règle, le contenu et la sanction de la moralité (*S. Th.*

1. Morgott, *Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas*. Eichstätt, 1860, 5.

1 II, *90-108*), puis en tant qu'il nous meut, nous élève et nous soutient par sa GRACE (*S. Th. 1 II, 109 114*). L'influence directrice et obligatoire de la législation divine se ramène, — Thomas suit ici des voies augustiniennes, — à la *lex aeterna*, au plan providentiel de Dieu, qui repose sur la sagesse et la sainteté divines. De cette idée éternelle du gouvernement du monde, en Dieu, présentant le caractère de loi, se déduisent toutes les lois particulières ; à cette LOI ÉTERNELLE sont soumises les créatures raisonnables et les non-raisonnables. Les créatures non-raisonnables prennent part à la « loi éternelle » en ce que, par les tendances et les lois mécaniques qui sont en elles, elle parfont inconsciemment et naturellement leurs activités, et par là s'incorporent à la fin générale de la création. Dans l'homme par contre, être raisonnable et libre, la *lex aeterna* se reflète de telle sorte qu'il connaisse son but et pose ses actes d'une manière libre et consciente. Cette impression de la loi éternelle dans l'esprit humain, cette loi divine écrite dans le cœur humain, on l'appelle la LOI MORALE NATURELLE. Cette loi naturelle se promulgue dans l'homme dès que s'éveille la raison. L'homme y reconnaît facilement les principes suprêmes de la moralité, qui peuvent se ramener à la proposi-

tion : Fais le bien, évite le mal. Avec les autres scolastiques, Thomas appelle cette disposition de la raison à connaître facilement les principes fondamentaux de la moralité, SYNDÉRÈSE et aussi quelquefois *scintilla animae*, étincelle de l'âme. Ce dernier nom a trouvé écho et application dans la mystique allemande du XIVe siècle. Ce que sont pour la raison théorique les premiers principes indémontrables et évidents de l'être et de la connaissance, les premiers principes de la moralité, qui forment le contenu de la syndérèse, le sont pour la raison pratique, pour les jugements et les actes moraux. La syndérèse s'étend jusqu'à LA CONSCIENCE, qui applique aux actes particuliers les principes moraux. C'est ainsi que Dieu est, par la loi naturelle, le principe extérieur de la moralité. L'activité législatrice de Dieu se développe et s'élève encore dans la révélation positive de l'ancien et du nouveau Testament, qui fournit des fins, des valeurs et des motifs surnaturels.

Si, par la loi naturelle et la loi positive surnaturelle, Dieu doit être considéré comme principe régulateur extérieur de la moralité; en tant que dispensateur de la GRACE, il est le principe moteur, coopérateur et élévateur qui, venant du dehors, saisit l'âme humaine jusque

dans ses profondeurs. Dieu répand dans l'âme un système surnaturel de forces, qui confère à son être et à son action une forme divine, et la proportionne intimement à la fin la plus élevée, à la vision intuitive de Dieu.

Dans le cadre de cette morale générale, qui remplit la *Prima Secundae*, Thomas insère, dans sa *Secunda Secundae*, le TABLEAU DE LA MORALE CHRÉTIENNE. Il traite ici deux grands thèmes : les vertus elles-mêmes, dans leurs ramifications et leurs actes ; puis les divers états et les diverses formes de la vocation chrétienne. Avec un véritable génie artistique, l'Aquinate groupe l'effort moral chrétien autour des trois vertus théologales et des quatre vertus cardinales. Au centre de ce tableau de la vertu, aux couleurs fraîches, à l'unité parfaite, se dresse, comme la reine de toutes les vertus, la charité, l'amour surnaturel de Dieu et du prochain. La description de la morale chrétienne, en particulier de la doctrine de l'amour (*S. Th. 2 II, 23 suiv.*), et de celle de la prière (*ibid. 82 et 83*), revêt un accent chaud, et révèle la familiarité pratique et constante du saint avec L'ASCÈSE ET LA MYSTIQUE chrétiennes. Dans son enseignement sur les divers états et les formes de la vie chrétienne, notre attention est attirée surtout par sa théorie de L'ÉTAT RELI-

GIEUX, qu'il est le premier à incorporer dans le système théologique. Thomas d'Aquin n'a nullement regardé l'état religieux comme une forme supérieure de la perfection chrétienne, dépassant l'unique idéal chrétien, qui consiste selon lui dans l'amour de Dieu. Dans son jugement sur la valeur de l'état religieux, il insiste principalement sur la disposition intérieure de l'abnégation. Les conseils évangéliques et les exercices de la vie claustrale sont importants pour l'idéal chrétien, à titre d'indications, dans la mesure où ils sont moyens et occasions d'un abandon particulièrement libre et sans obstacles à la vie de la grâce et de l'amour (*S. Th. 2 II, 186-189*).

Cette esquisse de la morale thomiste, ce court aperçu sur le riche contenu de la seconde partie de la Somme théologique, ne nous a pas seulement montré le talent architectonique, le génie de systématisation de l'Aquinate ; il nous a fait voir aussi la valeur intrinsèque et les mérites réels de la conception thomiste de la vie et des aspirations morales.

L'Ethique thomiste souligne harmonieusement les deux facteurs SUBJECTIF ET OBJECTIF. L'action morale y est présentée comme une chose qui jaillit de l'intérieur de l'homme, qui porte la marque de la nature humaine sensible,

spirituelle et libre. Mais cette action morale est déterminée par une fin suprême qui est supérieure à l'homme, son orientation est téléologique ; et elle est réglée par des normes et des lois qui sont elles aussi au-dessus de l'homme, elle s'insère dans l'ordre métaphysique. En dernière analyse, toutes les aspirations et toute la vie morale sont ancrées en Dieu, tout comme notre connaissance de la vérité a en lui son profond et ultime fondement. La morale de l'Aquinate est théocentrique, sans que pour cela disparaisse ce qui est purement humain, le côté psychologique de notre action.

Dans la morale thomiste sont rapprochées aussi LA MORALITÉ ET LE SALUT. Bien que l'espoir du bonheur éternel donne des ailes aux aspirations morales, ce n'est pas là un eudémonisme utilitaire ; car le bonheur suprême, tel que Thomas le conçoit comme fin dernière, est en même temps le plus haut épanouissement de la moralité.

De plus, dans la morale thomiste, travaillent méthodiquement l'une pour l'autre et l'une avec l'autre, la PENSÉE SPÉCULATIVE et un sens du réel, à DIRECTION EMPIRIQUE. La méthode d'observation, spécialement la considération et l'analyse attentives des opérations de l'âme, joue un rôle important dans l'éthique de saint Tho-

mas. Les vues générales sur la morale, remarque-t-il, sont moins utiles que les recherches spéciales, puisque les actes de l'homme sont individuels et concrets (*Prologus in S. Th. 2 II*). L'*experientia* est signalée souvent, dans l'Ethique thomiste, comme une voie excellente pour arriver, par inférence, à des propositions morales générales.

Enfin, dans la morale de l'Aquinate, LA NATURE ET LA SURNATURE S'ACCORDENT HARMONIEUSEMENT. L'Aquinate excelle à faire ressortir magistralement les points d'attache du surnaturel dans la nature, et surtout à montrer la coïncidence de l'ordre surnaturel avec les lois et les besoins de l'âme humaine. Avec quelle ingéniosité n'a-t-il pas mis en parallèle l'organisme des sept sacrements avec le développement progressif de la vie naturelle de l'homme. Thomas d'Aquin, — c'est sur cette pensée que nous fermons son Ethique, — n'a pas écrit une biographie, des Confessions, comme Augustin. Mais dans sa morale il nous laisse, sans le vouloir, entrevoir les richesses de son âme qui vivait uniquement pour Dieu. Sa morale ne contient pas seulement la sagesse antique et chrétienne, elle ne fournit pas seulement le résultat d'une réflexion personnelle; elle porte bien plutôt en elle-même la marque d'une ex-

périence vécue. Thomas s'est efforcé de développer en lui-même l'idéal de la vie chrétienne; et c'est pour cela qu'il a su exposer avec tant de vérité et de clarté, d'une manière à la fois si simple et si expressive, la grandeur et la beauté de la morale catholique.

VII. — Extraits de la théorie de l'État et de la société

De tous les points du système thomiste, aucun peut-être n'a attiré l'attention des savants, même dans les milieux non catholiques, autant que la doctrine de l'Aquinate sur l'État et la société. On s'est rendu compte, en effet, que la Politique de l'Aquinate n'est pas un simple apriorisme, mais qu'elle trahit, par un grand nombre de faits concrets et d'observations, le contact avec la vie humaine. C'est précisément dans sa théorie de l'État et de la société, que vaut tout particulièrement la manière claire, objective et fondée sur le bon sens, avec laquelle il expose les questions. Des penseurs modernes ont reconnu que bien des propositions de philosophie du droit, de politique et de sociologie, que l'on célèbre comme des conquêtes de notre temps, se trouvent déjà dans les écrits de saint

Thomas. On ne peut oublier les paroles de R. von Ihering, dans la seconde édition de son ouvrage *La fin dans le Droit :* « Ce grand esprit (Thomas) a parfaitement connu aussi bien le facteur réel, pratique et social que le facteur historique de la moralité... Je me demande avec étonnement comment il se peut que de telles vérités, une fois exprimées, aient pu être si complètement oubliées dans notre science protestante. Quels égarements elle eût pu éviter, si elle les avait pris à cœur ! Pour ma part, je n'aurais peut-être rien écrit de mon livre, si je les avais connues ; car les idées fondamentales que j'ai eues à traiter se trouvent déjà exprimées avec une parfaite clarté et en formules très expressives chez ce puissant penseur [1] ».

Du point de vue historique, ce qui rend cette partie de la doctrine thomiste particulièrement remarquable, c'est qu'ici pour la première fois, la conception augustinienne de l'État, de la théologie anté-thomiste, se lie a la sociologie et a la politique aristotélicienne, dans une unité qui exclut bien des points de vue incomplets de la doctrine antérieure et qui, avant tout, tient largement compte, aussi bien des conditions de vie et des fins de l'individu, que de

1. R. v. Ihering, *Der Zweck in Recht,* II 2, 161 et suiv.

celles de la société. « Personne n'a contribué autant que Thomas à faire accepter la doctrine aristotélicienne de la société. L'étude approfondie de cette doctrine et son intelligence originale sont le plus personnel de ses mérites[1] ».

Nous rencontrons d'abord la politique et la sociologie de l'Aquinate, comme exposé et mise en valeur de la doctrine aristotélicienne, dans son commentaire à la πολιτεία du Stagirite, tout récemment traduite en latin par GUILLAUME DE MOERBEKE. Le grand scolastique développe personnellement ses idées sur la société et l'Etat en beaucoup d'endroits de ses grands ouvrages systématiques, surtout de sa Somme théologique, et en plusieurs de ses opuscules ou monographies. Outre le *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, il faut mentionner ici avant tout, bien qu'il ne soit son œuvre qu'en partie, le *De regimine principum ad regem Cypri*, théorie de l'Etat présentée sous la forme littéraire d'une instruction à un prince. Cet écrit, qui fut achevé par Bartholomée de Lucques, a suscité des imitations. Rappelons ici le traité *De regimine principum* de Gilles de Rome. Ce n'est pas non plus par pur hasard que les avertissements du roi saint Louis à son fils Philippe,

1. Bäumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, 2ᵉ édit. (*Kultur der Gegenwart*, I, 5 2, 403).

qui nous ont été conservés, rappellent des idées de cette monographie thomiste.

Si telle est l'importance réelle et historique de la politique et de la sociologie thomiste, il est tout indiqué que nous en retracions brièvement les grandes lignes concernant l'ORIGINE, la NATURE, le BUT, les MODES, etc., DE L'AUTORITÉ PUBLIQUE.

Thomas fait dériver l'ORIGINE DE L'ETAT et de son pouvoir, de la nature de l'homme. « Partout où l'on tend vers une fin et où s'ouvrent deux voies, une direction est nécessaire, qui montre le chemin direct vers le but... L'homme a une fin, en vue de laquelle est ordonnée sa vie et son action; car il est un être raisonnable. Mais c'est le propre d'un tel être d'agir en vue d'une fin. Or, c'est un fait que les hommes travaillent de différentes manières à atteindre le but qui leur est proposé; cela ressort de la diversité des tendances et des actions humaines. Par conséquent, l'homme a besoin de quelque chose qui le mène au but. Il est vrai qu'il a reçu en partage en naissant la lumière de la raison, qui doit conduire son activité à sa fin. S'il vivait isolé et pour lui seul, comme le font beaucoup d'animaux, il ne lui faudrait pas d'autre direction que celle-là. Chaque homme serait ainsi son propre roi, sous le roi suprême,

Dieu, dans la mesure où il se dirigerait lui-même dans ses actions, par la lumière de la raison qui lui vient de Dieu. Mais l'homme est un être naturellement social et politique (*animal sociale et politicum*), il est né pour vivre en communauté avec beaucoup de ses semblables. C'est là, pour lui, plus que pour tous les autres êtres vivants, une exigence naturelle. Pour les animaux, en effet, la nature a préparé la nourriture, le vêtement protecteur des poils, des moyens de défense contre les ennemis, comme les dents, les cornes, les ongles, ou du moins la facilité d'une fuite rapide. Rien de tout cela n'a été donné à l'homme par la nature ; il a reçu en partage la raison, pour pouvoir se le procurer par le travail de ses mains. Mais chaque homme est à jamais incapable de se procurer tout cela, s'il est laissé à ses propres forces. Voilà pourquoi la nature exige qu'il vive en nombreuse société. La même constatation se tire du fait que l'instinct de tout ce qui est utile ou nuisible à la vie, est beaucoup plus développé chez l'animal que chez l'homme. Celui-ci doit se diriger à ce sujet par sa raison. Or, il ne peut le faire avec succès que s'il vit en société. Dans la société, l'un aide l'autre, en ce sens que les divers individus consacrent leur raison à la découverte de choses

diverses. L'un s'occupe de médecine, l'autre d'autre chose, etc. Mais ce qui prouve le plus clairement que l'homme est destiné à vivre en société, c'est que seul il est doué du langage, de la faculté d'exprimer pleinement et entièrement ses pensées aux autres, tandis que les animaux ne se communiquent leurs émotions que d'une manière très générale. »

« S'il est ainsi naturel à l'homme de vivre en nombreuse société, il doit y avoir aussi parmi nous quelque chose qui régisse la multitude. Etant donné le grand nombre des hommes et la tendance de chacun à poursuivre en égoïste son intérêt personnel, la société humaine, tiraillée en sens contraires, se disloquerait, s'il n'y avait personne qui veille au bien commun ; de même que le corps de l'homme, et en général de tout être vivant se désagrègerait nécessairement s'il n'y avait en lui une force directrice générale, qui se règle d'après le bien commun de tous les membres... Ceci a un fondement rationnel plus profond. L'individuel, le propre et le commun ne sont pas une seule et même chose. Le propre contient l'élément distinctif et séparatif, le commun comprend l'élément qui unit et relie. Or, ce qui est distinct et différent a aussi des causes différentes. Il doit donc y avoir, outre ce qui meut chaque être vers son bien, quelque

chose qui travaille au bien commun de la multitude. Voilà pourquoi, partout où il y a unité dans une pluralité, nous rencontrons un principe directeur. Dans le monde matériel, les corps supérieurs ou célestes dirigent les autres conformément à l'ordre providentiel. De plus, tous les corps sont régis par la créature raisonnable. Ce qui est vrai du macrocosme, l'est aussi du microcosme. Dans chaque homme, l'âme gouverne le corps ; et dans l'âme elle-même, les parties irascible et concupiscible sont dirigées par la raison. De même, parmi les membres du corps, il en est un qui est le principal, qui meut tous les autres, à savoir le cœur ou la tête. Il doit donc y avoir dans toute multitude un principe directeur. » (*De regimine principum I, 1*). C'est ainsi que Thomas fonde sur la nature de l'homme l'origine, la justification et même la nécessité d'une autorité sociale, qui est représentée, à des degrés, divers par le père de famille, par le chef dans la commune, et, au sens le plus élevé et le plus vrai, par le souverain, le roi, dans le pays.

Avec cette DÉMONSTRATION PLUTÔT PSYCHOLOGIQUE ET MORALE DU POUVOIR DE L'ETAT, qui est essentiellement aristotélicienne et qui trouve un point d'appui métaphysique dans l'idée platonicienne de la réduction de la multiplicité

à l'unité, peut fort bien s'accorder l'EXPLICATION THÉOLOGIQUE DU MÊME POUVOIR, l'idée suggérée par l'Ecriture, à saint Thomas, d'après laquelle le pouvoir temporel a été institué par Dieu aussi bien que le pouvoir spirituel. Dieu est le créateur de la nature humaine, et puisque l'Etat et la société sont une nécessité naturelle, il est aussi l'auteur et la source du pouvoir de l'Etat. Pour Thomas, la nécessité de l'Etat n'est nullement une conséquence du péché originel. Il enseigne expressément que, dans l'état d'innocence, et donc même si la faute originelle n'avait pas été commise, la société et l'Etat, pouvoirs s'exerçant sur des êtres libres (*dominium politicum*), auraient existé. Ceci pour deux raisons. La première, c'est la disposition sociale de la nature humaine, d'après laquelle les hommes auraient vécu en communauté les uns avec les autres, même dans l'état d'innocence. Une vie sociale d'individus nombreux n'est guère possible sans une autorité qui veille au bien commun. La deuxième raison, c'est qu'il n'eût pas été convenable qu'un homme très supérieur aux autres par le savoir et la justice, ne puisse pas utiliser cette supériorité pour le bien des autres (dans une situation dirigeante) (*S. Th. I*, *96*, *4*).

MODES DU POUVOIR CIVIL. LA MEILLEURE FORME

DE GOUVERNEMENT. Avec Aristote, Thomas distingue un gouvernement bon, juste, et un gouvernement mauvais, injuste. Le premier se divise en Gouvernement de la cité (= Démocratie au bon sens du mot), en Aristocratie (*Optimates*) et en Monarchie; selon qu'il est aux mains de beaucoup, de peu ou seulement d'un seul. Le gouvernement injuste se divise parallèlement en Tyrannie, en Oligarchie et en Démocratie (= Démagogie); en gouvernement injuste d'un seul, ou de quelques-uns seulement, ou du peuple (de la populace). (Cf. *De regimine principum I, 1*). Thomas regarde comme la meilleure forme de gouvernement la monarchie. La conduite d'une multitude par un unique sujet de l'autorité est avantageuse, avant tout parce que c'est ainsi que le bien de la paix est le plus assuré. Cette forme de gouvernement est aussi la meilleure, parce qu'elle est la plus naturelle, et que la nature fait toujours ce qui est le mieux. Toute conduite, dans la nature, part d'une unité : dans l'ensemble des membres du corps, il en est un qui meut tous les autres, le cœur; et dans la vie psychologique, il est une faculté qui régit toutes les autres, la raison. Les abeilles ont-elles aussi un roi; et dans l'univers entier, il y a un Dieu, le créateur et la Providence du tout (*ibid. I, 2*).

De même que la monarchie, le gouvernement juste d'un seul, est la meilleure forme de gouvernement; de même la tyrannie, le gouvernement injuste d'un seul, est la plus mauvaise (*I*, *3*). Pour prévenir la tyrannie, Thomas recommande une constitution « mixte », qui réserve, à côté du principe monarchique, une place à l'élément aristocratique et démocratique dans l'administration de l'Etat (*S. Th. 1 II, 105, 1*). Si, malgré cela, il arrive que la monarchie dégénère en tyrannie, il faudra patienter, pour éviter un plus grand mal. Si la tyrannie devient insupportable, le peuple peut intervenir, surtout s'il s'agit d'une monarchie élective. Jamais cependant il n'est permis de tuer le tyran. (*I*, *6*). L'affirmation que Thomas enseigne ou permet le meurtre du tyran, avancée pour la première fois par le théologien parisien Jean Petit (*1407*) et souvent répétée depuis, ne repose en aucune manière sur la lettre ou la pensée de ses écrits. Autant Thomas nous présente sombre et repoussante la personne du tyran (*I*, *3-6*, *10*), autant il met d'enthousiasme à peindre sous des couleurs brillantes, la noble image du bon roi. Le mobile de son action et de son gouvernement, ce n'est pas le bien terrestre périssable, ce n'est pas non plus l'honneur et la gloire; ce qui le meut avant tout,

c'est la récompense qu'il a à attendre de Dieu, le salut éternel, Dieu même (*I, 8*). La récompense du bon roi est le plus haut degré du bonheur céleste (*I, 9*). Comme récompense terrestre, il reçoit l'amour reconnaissant de ses sujets (*I, 10*). En outre, les biens temporels, la richesse, la puissance, la gloire échoient au prince juste plutôt qu'au tyran (*I, 11*). Thomas se représente aussi idéalement que possible la manière de gouverner et les qualités de gouvernement du bon roi. Le roi doit être, dans son royaume, ce que l'âme est dans le corps et Dieu dans le monde. Le gouvernement du roi bon et juste doit ressembler au gouvernement divin du monde (*I, 12-14*).

La mission de l'Etat. L'Etat et l'Eglise. Gouverner, c'est conduire au but, d'une manière appropriée. Or, la fin de l'Etat, c'est d'amener les citoyens à une vie heureuse et vertueuse. Si en effet le but de l'union en Etat n'était que la vie, les animaux et les esclaves feraient partie, eux aussi, d'une communauté politique. Si l'Etat n'avait d'autre fin que la richesse, les commerçants réunis devraient constituer un Etat. Il faut donc regarder comme la mission immédiate de l'Etat, de l'autorité publique, de conduire les citoyens à une vie vraiment bonne, c'est-à-dire vertueuse (*De regimine principum I, 14*).

Pour atteindre cette fin générale, le roi, comme dépositaire de l'autorité de l'Etat, doit employer divers moyens, et en même temps réaliser diverses fins spéciales. Avant tout, il doit veiller à ce que la paix soit assurée à l'organisme social. En signalant ainsi la paix comme le devoir principal de l'Etat, Thomas suit les traces d'Augustin. Une seconde fonction de l'Etat, pour réaliser son but, la vie heureuse et vertueuse des citoyens, consiste dans la création de circonstances économiques favorables au bien-être physique (*De regimine principum I, 15*). Il insiste à ce sujet surtout sur l'agriculture (*ibid. II, 3*), sans cependant déprécier le commerce et le trafic. La base de l'exploitation est la propriété privée. A. Ritschl, Gottschik, Wendt, J. Werner, etc., ont attribué à l'Aquinate une théorie communiste de la propriété. Par contre, G. v. Hertling, F. Walter, F. Schaub, Deploige ont pris la défense du saint et fait ressortir avec raison la distinction radicale de la doctrine socialiste de la propriété d'avec celle de saint Thomas.

Si la vie vertueuse des citoyens est la fin immédiate, propre et générale de l'Etat, et inclut en elle, comme fins spéciales, la conservation de la paix et la création du bien-être matériel, l'ordre des fins n'est cependant pas pour

cela complètement réalisé, la fin la plus haute, la fin dernière de l'homme n'est pas donnée. Il y a une fin extérieure et supérieure à l'homme, qui lui est assignée par Dieu : la possession de Dieu dans le bonheur éternel du ciel. Telle est le but voulu par Dieu de l'individu comme aussi de la société. La communauté politique doit donc orienter aussi vers cette finalité plus haute. La fin ultime et suprême de l'Etat n'est pas seulement la vie vertueuse, c'est en dernière analyse l'obtention de la possession éternelle de Dieu. Si cette fin ultime et suprême était à la portée des forces purement humaines, ce serait le devoir du roi d'y conduire les hommes. Mais l'union éternelle avec Dieu dans le ciel ne peut être atteinte par les seules forces humaines ; elle suppose l'intervention d'une puissance divine. Par conséquent, ce n'est pas le devoir d'une royauté humaine et terrestre, mais bien plutôt de la Majesté divine, de mener les hommes à cette fin. Le dépositaire de cette puissance divine est non seulement homme mais encore Dieu : c'est Jésus-Christ, qui rendit les hommes fils de Dieu et les introduisit dans la gloire céleste. A lui a été confié un royaume qui ne périra pas ; aussi l'Ecriture ne l'appelle-t-elle pas seulement prêtre, mais encore roi. Pour que fût maintenue

la distinction entre temporel et spirituel, le Christ a confié l'administration de son royaume, non à des rois de la terre, mais aux prêtres, et par-dessus tout au prêtre par excellence, le successeur de Pierre et le représentant du Christ, l'évêque de Rome. A lui, les rois du peuple chrétien doivent être soumis comme au Christ, le Seigneur; car, à celui qui tient en mains le soin de la fin suprême, doivent être soumis et obéissants ceux qui ont reçu mission de veiller aux fins préalables et subordonnées à cette fin suprême. Une autorité souveraine est d'autant plus élevée que son but est plus haut. Toujours, celui qui représente la fin la plus haute commande à ceux qui s'occupent des fins partielles qui tendent vers le but suprême (*De regimine principum I, 14*).

Thomas d'Aquin enseigne la subordination du pouvoir temporel au spirituel, de l'Etat à l'Eglise. Mais comme il conçoit cette subordination du point de vue des rapports de finalité, on ne peut le considérer comme un représentant de la *potestas directa*, du pouvoir absolu du pape, à la fois sur le temporel et le spirituel, tel que l'enseigne, entre autres, Augustin Triumphus. Thomas n'a professé qu'une *potestas indirecta* de l'Eglise *in temporalia*, d'après laquelle l'Eglise n'a de pouvoir sur le

temporel que dans la mesure où celui-ci a rapport au surnaturel. C'est en ce sens aussi qu'ont interprété la doctrine thomiste les meilleurs commentateurs, Conrad Köllin, François de Vittoria, etc.

VIII. — IDÉES SUR LE CHRISTIANISME ET L'ÉGLISE.

Bien que Thomas n'ait pas écrit de traité spécial sur l'Eglise et n'ait pas donné d'elle une définition personnelle, le rapprochement de ses déclarations occasionnelles n'en fournit pas moins une image suggestive et impressionnante de ses idées sur le Christianisme et l'Eglise. Ce sont avant tout des traits dogmatiques et de morale mystique, qui donnent à cette image charme et beauté. Sa conception du christianisme et de l'Eglise est TEINTÉE DE PAULINISME AUGUSTINIEN ; elle est fondée sur un développement spéculatif de l'idée paulinienne du Christ, chef de l'Eglise. L'exposé, aussi profond et aussi objectif que possible, des rapports entre le Christ et l'Eglise, que fait Thomas, trahit aussi l'influence des Pères grecs, de saint Jean Chrysostome et de saint Cyrille d'Alexandrie.

L'idée fondamentale de la notion thomiste

de l'Eglise, celle qui s'étend à toute sa doctrine, est de nature dogmatique : c'est la conception dogmatique de l'essence intime du Christianisme, inspirée de saint Paul et de saint Augustin, telle que l'Aquinate l'a exposée dans son traité *de lege evangelica* (*S. Th. 1 II, 106-108*). Dans l'Eglise, ce qui prime tout, la force foncière, l'entéléchie, c'est la grâce du saint Esprit. Tout, dans le Christianisme, est manifestation ou œuvre de cette grâce du saint Esprit agissant par le dedans ; ou du moins tout y mène, y conduit ou y prépare à cette grâce (*S. Th. 1 II. 106, 1*). Cette force fondamentale et intime du Christianisme (*principalitas novae legis*), loin d'exclure les formes et les institutions sensibles, les requiert bien plutôt. « La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ. Aussi est-il convenable, d'une part, que la grâce découle du Verbe incarné sur nous par des signes extérieurs et sensibles, d'autre part, que la grâce intérieure par laquelle la chair se soumet à l'esprit, produise des œuvres extérieures et sensibles. Il résulte de là un double rapport des œuvres extérieures avec la grâce. Ou bien nos œuvres élèvent à la grâce, comme c'est le cas dans les sacrements du nouveau Testament, le Baptême, l'Eucharistie et les autres. Ou au contraire, des œuvres exté-

rieures sont produites sous l'inspiration de la grâce » (*S. Th. 1 II, 108, 1*). Thomas fait entrer l'élément sacramentel dans sa notion de l'Eglise. « Ainsi les sacrements sont une pièce maîtresse dans la biographie de saint Thomas ; par eux, en particulier, son système de l'organisation ecclésiastique reçoit un arrière fond mystique et une signification religieuse [1]. »

Le second élément, coordonné aux sacrements dans l'idée de l'Eglise de saint Thomas, est la foi, la conservation de la vérité du Christ dans l'Eglise. « Le Christianisme, loi de foi et de grâce » (*Quodlib. IV, 13*).

Précisément ces deux forces essentielles, qui marquent la vie et l'être le plus intime de la Religion chrétienne, exigent dans l'Eglise une organisation canonique orientée vers l'extérieur. Si l'Eglise doit transmettre et introduire dans l'humanité la grâce et la vérité du Christ, il faut que ce débordement de vie surnaturelle se manifeste par certains organes unis au Christ et subordonnés à elle-même. Pour être réalisée, l'idée de l'Eglise exige nécessairement une constitution et une organisation.

L'ÉLÉMENT DOGMATIQUE ET CANONIQUE de

1. R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 2e édit, Leipzig 1896, 157.

l'idée thomiste du Christianisme et de l'Eglise est marquée au fond, d'une SIGNIFICATION MORALE ET MYSTIQUE. L'union entre scolastique et mystique se manifeste dans la doctrine thomiste de l'Eglise, aussi réelle et aussi étroite que possible. Ce trait moral s'exprime déjà dans la notion toute paulinienne que l'Aquinate donne du chrétien : « On appelle chrétien, celui qui appartient entièrement au Christ. Mais pour que l'homme appartienne au Christ, il ne suffit pas qu'il ait foi en lui : il faut que, pénétré de l'esprit du Christ, il s'élève aux œuvres de vertu (*Ep. aux Rom. 8, 9*) et qu'en imitant le Christ, il meure au péché » (*S. Th. 2 II, 124, 5, ad 1*m).

Le Christianisme est, pour Thomas, la religion de l'amour, de la liberté, de la perfection ; au christianisme appartient en propre l'intériorité. Sur ce point de vue de l'intériorité de la Religion, notre scolastique insiste avec une grande prédilection. « La beauté de l'Eglise est surtout intérieure, elle réside dans des actes intimes. Les actes extérieurs appartiennent à cette beauté, dans la mesure où ils proviennent de l'intérieur et prolongent, en la maintenant, la beauté intérieure » (*IV. Sent. d. 15. q. 3 a 1 sol. 4*). L'amour est le ressort, le caractère fondamental de la vie chrétienne dans l'Eglise,

il est le lien qui unit entre eux et avec leur chef commun, les membres du corps mystique du Christ (*S. Th. 2 II, 39, 1*).

Au fait que l'Aquinate souligne l'élément moral et mystique dans l'Eglise, se rattache son INTELLIGENCE DE LA MYSTIQUE et de sa signification pour la vie chrétienne. Dans sa Somme théologique, notre théologien a esquissé une profonde théorie de la mystique (*2 II, 179 suiv*). Il donne chaleureusement la préférence à la *vita contemplativa* sur la *vita activa* (*ibid. 182, 1*). Il exige, même de la part des serviteurs de l'Eglise, le recueillement et la contemplation, et il élève progressivement ses exigences morales avec les degrés de la hiérarchie. « Des hauts dignitaires ecclésiastiques, on exige pas seulement la *vita activa* c'est-à-dire le cycle des vertus de la vie active ; ils doivent aussi être très remarquablement versés dans la vie contemplative » (*S. Th. 2 II, 182, 1 ad 1*[m]). « Leur qualité principale doit être l'éminence de l'amour divin (*eminentia divinae dilectionis*). » (*S. Th. 2 II, 185, 3*). C'est aussi dans le recueillement, dans la consécration aux choses divines, que Thomas trouve la raison la plus profonde du célibat (*S. Th. 2 II, 152, 4-5*).

Ainsi se fondent en une étroite unité, dans l'idée d'Eglise de saint Thomas, l'élément dog-

matique-canonique, et l'élément moral-mystique. Par la manière dont s'accordent chez lui ces facteurs de la notion d'Eglise, Thomas se révèle maître de la synthèse, théologien de la conciliation et du rapprochement. L'idée thomiste d'Eglise évite adroitement tout exclusivisme. Par l'indication de la valeur interne du Christianisme, surtout de la grâce, de l'union intime et surnaturelle de vie et d'amour avec Dieu, la part est faite à l'élément idéal, subjectif de l'Eglise. Par le prix attaché à l'organisation ecclésiastique, par la mise en relief du caractère objectif de l'enseignement ecclésiastique et de l'opération sanctificatrice des sacrements, le côté objectif de l'Eglise est justement mis en valeur. Ainsi Thomas trouve le juste milieu entre une conception superficielle et purement canonique de l'Eglise, et une idée par trop subjectiviste de l'essence de l'Eglise, se dissolvant en un nébuleux subjectivisme.

Dans l'image générale que Thomas s'est tracée du Christianisme et de l'Eglise — les deux sont pour lui une seule et même chose —, s'insère très harmonieusement sa conception du Primat. On a repris récemment l'affirmation que Thomas a été le premier à introduire la doctrine du pouvoir pontifical dans la dogmati-

que catholique. C'est une erreur. Sans parler de l'enseignement des théologiens antérieurs, Bonaventure a donné, avant Thomas, dans une profonde dissertation : « *De obedientia summo Pontifici debita*[1] » un exposé complet de cette doctrine, telle qu'elle existait à l'apogée de la scolastique. On répète souvent aussi que, chez Thomas, la notion de l'Eglise spirituelle et celle de la hiérarchie sont simplement juxtaposées ou même opposées ; et que sa théorie du pape lui à été inspirée par le droit et la politique ecclésiastiques. A celà s'oppose le fait que l'Aquinate déduit sa doctrine du pouvoir ecclésiastique, et avec elle celle du primat, de l'idée du Christ, chef de l'Eglise (*S. Th. III, 8, 6*). Mais ce qui plaide surtout contre cette thése, c'est la manière dont Thomas fonde et développe, dans sa *Summa contra Gentes* (*IV, 76*), le primat du pape. Il y montre d'abord les raisons dogmatiques d'après lesquelles le pouvoir suprême de gouverner les croyants appartient aux évêques. Puis, il rattache à ce fait sa démonstration théologique du primat, en prouvant par les raisons suivantes que, parmi les évêques, il doit y en avoir un, le pape, qui soit le premier.

1. « Sur l'obéissance due au Souverain pontife ».

α) Par l'idée de l'Eglise comme universelle et comme locale. Bien qu'il y ait, d'après les différents diocèses, divers peuples chrétiens, il doit cependant n'y avoir finalement qu'un peuple chrétien, comme il n'y a qu'une Eglise. De même donc que chaque peuple chrétien doit avoir un évêque qui soit le chef de cette partie du peuple, de même, il doit y avoir dans l'ensemble du peuple chrétien, quelqu'un qui soit le chef suprême de toute l'Eglise.

β) Par l'unité et la pureté de la foi. L'unité de la foi exige que les fidèles soient d'accord dans la foi. Mais il peut surgir des questions sur des articles de foi. Des solutions divergentes à de pareilles questions introduiraient la division dans l'Eglise. L'unité ne peut être maintenue que si elles sont résolues en dernier ressort par une personnalité unique. De là, la nécessité d'un seul chef à la tête de l'Eglise. Cette exigeance de principe de la nature et de l'unité de l'Eglise a été réalisée. Il est clair en effet que le Christ n'a rien refusé à son Eglise de ce qui lui est nécessaire. Ne l'a-t-il pas aimée et n'a-t-il pas versé son sang pour elle? Nul doute, par conséquent, que le Christ n'ait réellement mis à la tête de l'Eglise un chef unique.

γ) Par la monarchie, forme de gouverne-

MENT LA PLUS PARFAITE. On ne saurait douter que la constitution de l'Eglise soit la plus idéale et la meilleure, puisqu'elle est l'œuvre de celui « par lequel les rois règnent et les législateurs ordonnent ce qui est juste » (*4 Prov. VIII, 15*). Or, une multitude ne peut être mieux gouvernée que par un seul. Ceci résulte de la fin du gouvernement, qui est la paix et l'unité. Un seul homme est naturellement cause d'unité plus que beaucoup. La constitution de l'Eglise doit donc être monarchique, l'Eglise doit avoir un souverain unique.

δ) PAR LE RAPPORT DE L'EGLISE MILITANTE AVEC L'EGLISE TRIOMPHANTE. Dans l'Eglise céleste, l'idéal de la monarchie est réalisé au plus haut point, puisque tout y est soumis à Dieu, le souverain de l'univers. En conséquence, dans l'Eglise d'ici-bas aussi, il doit y avoir un chef unique.

Et il ne serait pas exact d'en conclure que ce souverain unique, cet unique pasteur est le Christ, seul époux de l'Eglise une. Il en est, en effet du pouvoir de gouvernement dans l'Eglise, comme de la distribution sacramentelle de la grâce. C'est certainement le Christ lui-même qui opère dans l'Eglise toutes les œuvres sacramentelles. C'est lui qui baptise, lui qui remet les péchés; il est le vrai prêtre, qui s'est

offert sur l'autel de la croix et par la vertu duquel la consécration de son corps et de son sang se parfait jour par jour sur l'autel. Et parce qu'il ne voulait pas prolonger son séjour corporel et visible au milieu des siens, le Christ s'est en outre choisi des serviteurs qui dispenseraient ces sacrements aux croyants. D'une manière absolument semblable et pour la même raison, parce qu'il ne voulait plus être présent visiblement à l'Eglise, le Seigneur devait confier à quelqu'un qui le représentât, le pouvoir suprême sur l'Eglise entière. Ce pouvoir, il l'a réellement confié à l'apôtre Pierre, comme il ressort de saint Mathieu, XVI, 19, et de saint Jean, XXI, 17. D'après son but même, ce pouvoir, même après la mort de saint Pierre, doit se perpétuer dans d'autres personnes, dans ses successeurs. Le Christ, en effet, a établi son Eglise pour qu'elle dure jusqu'à la fin du monde.

C'est sous cette forme que l'Aquinate fonde spéculativement sur l'idée de l'Eglise la réalité et la nécessité du primat. Notre saint a une haute conception de la nature et de l'étendue du pouvoir pontifical, comme on pourrait le montrer par une foule de textes. Par contre, il est loin de présenter ce pouvoir comme illimité. « Il y a des choses, dit-il quelque part (*IV Sent.*

d. 38 qu. 1 a. 4), dans lesquelles l'homme est si bien son propre maître, qu'il peut les faire, même contre l'ordre du pape. Ainsi par exemple, faire le vœu de chasteté ou de suivre d'autres conseils évangéliques. » Le droit positif divin, contenu dans la révélation et la loi morale naturelle, sont les bornes infranchissables de toute autorité. Par ses idées sur l'Eglise et le pouvoir ecclésiastique, Thomas d'Aquin a exercé une influence peu commune sur la postérité toute entière. Beaucoup de ses disciples immédiats et médiats ont écrit des traités *de potestate ecclesiastica*. Ainsi, dès le XIII[e] siècle ou dans les premières années du XIV[e] les Augustins Gilles de Rome, Augustin Triumphus, Jacques Capocci de Viterbe, les Dominicains Hervé Natalis, Pierre de Palude, Guido Vernani; au XV[e] siècle, les Dominicains Henri Kalteysen, Jean Stojcovic de Raguse, Jean de Montenegro et d'autres. Au concile de Bâle, Torquemada a réuni, dans une monographie personnelle, les textes de Thomas relatifs au pouvoir pontifical; et, dans son grand ouvrage « Sur l'Eglise », il a fait le premier exposé d'ensemble de la doctrine concernant l'Eglise, en se réfèrant bien des fois à Thomas.

IX. — Conclusion. Voies et Moyens pour une étude scientifique de saint Thomas d'Aquin.

La place prépondérante que prend depuis des siècles, dans la Théologie et la Philosophie catholiques, la doctrine de saint Thomas, nous permet de comprendre comment a pu naître et se développer l'effort pour pénétrer le sens et le lien logique de ses écrits; et comment il en est résulté une multitude de commentaires. La *Summa contra Gentes* trouva en François Sylvestris de Ferrare un commentateur classique; le *De ente et essentia* fut expliqué par Armand de Beauvoir, Pierre Crockart et le cardinal Cajetan. Les *Quaestiones disputatae* ont été interprètées partiellement par Xantes Mariales. Le nombre des commentateurs de la *Somme théologique* est presque infini. L'ère de ce genre littéraire s'ouvrit lorsque, vers la fin du moyen-âge, cette œuvre la plus mûre de l'Aquinate supplanta peu à peu les Sentences de Pierre Lombard, dans les Universités, comme manuel d'enseignement de la théologie. En tête de ce cortège de commentateurs de saint Thomas, on trouve, en pays allemand, Gaspard

Grunwald (Fribourg), Cornelius de Sneek (Rostock), Jérome Dungersheim (Leipzig) et surtout Conrad Köllin (Cologne); à Paris, le belge Pierre Crockart; en Italie, le cardinal Cajetan; en Espagne, les élèves de Crockart : François de Vittoria et son influente école. La plupart de ces premiers commentateurs de la Somme théologique étaient des Dominicains. Ils furent bientôt suivis par des théologiens de l'ordre des Jésuites, des Carmes, etc., et des professeurs aux Universités de Paris, Louvain, Douai, etc. De nos jours encore, la littérature des commentaires de saint Thomas s'est renouvelée. Nous possédons des explications latines de la Somme théologique entière ou de certaines de ses parties, par Satolli, Billot, Lépicier, Del Prado, Buonpensière, L. Janssens, Paquet, Tabarelli, etc. Pègues en a entrepris un grand commentaire français.

Cette riche littérature de commentaires de la Somme théologique a créé, comme il fallait s'y attendre, une méthode déterminée d'interprétation de saint Thomas. Caractérisons-la comme un procédé de commentaire dialectique. Il s'agit d'une analyse des textes thomistes, faite avec les moyens logiques, en vue d'un exposé de la doctrine thomiste dans les idées qui la composent. On s'attache surtout à montrer

l'ordre et la dépendance intime des articles, questions, traités et parties de la Somme théologique, et à expliquer tous les éléments de chaque article en s'appuyant autant que possible sur le texte même de l'Aquinate. En conséquence, au début d'un traité, on montre sa place dans la partie de la Somme où il se trouve, et la division de ses questions. En tête de chaque *quaestio*, on analyse aussitôt l'*ordo articulorum*, c'est-à-dire l'ordonnance des articles. Au sujet de l'article même, on explique d'abord son titre et par là on établit nettement de quoi il s'agit. Ensuite, on développe la solution de la question donnée dans le *corpus articuli*, en exposant d'abord brièvement les principes et les idées philosophiques ou théologiques sur lesquels Thomas appuie sa solution, puis en présentant le contenu et les preuves de la solution thomiste, sous forme de conclusions très brèves et pour la plupart démontrées par des syllogismes. Les *objectiones* apportées et réfutées par Thomas sont d'ordinaire présentées *in forma*, c'est-à-dire sous forme syllogistique. Souvent, surtout quand il s'agit de passages obscurs, on cite aussi des textes parallèles empruntés à d'autres écrits de l'Aquinate, conformément à la règle d'interprétation formulée par A. Massoulié : *Divus Thomas sui inter-*

pres[1]. Cette méthode d'exégèse thomiste, telle qu'elle fut proposée en particulier par les chapitres généraux et les constitutions de l'Ordre dominicain et telle qu'elle est devenue traditionnelle, surtout chez les théologiens de cet ordre, offre sans nul doute de grands avantages. Elle favorise le commerce assidu avec les textes, fait pénétrer profondément la dépendance des doctrines, montre la logique très serrée du système thomiste, et fait ressortir avant tout la structure et l'ordonnance de la Somme théologique.

Pourtant, cette méthode du commentaire dialectique ne nous donne qu'une image de l'ÊTRE de la doctrine thomiste ; elle analyse, elle dissèque la doctrine de l'Aquinate comme un tout achevé et donné.

La méthode scientifique moderne exige à bon droit que l'on recherche aussi le DEVENIR des doctrines, telles qu'elles résultent des connaissances chronologiquement antérieures ; et que l'on signale tout ce qui a favorisé ou retardé ce devenir, ce développement. C'est la MÉTHODE HISTORIQUE, qui fait ressortir la place d'une doctrine dans le développement général de la science, et qui cherche en particulier à

1. Thomas lui-même est son meilleur interprète.

comprendre un penseur, d'après l'époque et le milieu où il a vécu. Cette méthode est d'autant plus indiquée, quand il s'agit d'un auteur qui n'a pas créé son système *a priori*, mais qui plutôt, comme c'est le cas de Thomas d'Aquin, s'est assimilé les connaissances des temps antérieurs et les a fait entrer dans une vaste synthèse. La méthode du commentaire dialectique de l'interprétation de saint Thomas exige donc comme complément et aussi comme correctif, la MÉTHODE HISTORICO-GÉNÉTIQUE. Le rôle de cette méthode consiste à décomposer la doctrine de l'Aquinate en ses éléments historiques, à montrer comment elle développe les connaissances philosophiques et théologiques antérieures et contemporaines, et à exposer en même temps, d'après les sources, son influence sur son époque et sur la postérité.

Les voies et moyens pour la réalisation de ce programme sont multiples. Avant tout, il faudra entreprendre l'ANALYSE DES SOURCES et répondre à la question : Quels matériaux Thomas a-t-il utilisés et comment les a-t-il utilisés ? Il faudra considérer les rapports qu'il a avec l'Ecriture et les Pères, en particulier saint Augustin, avec Aristote et la philosophie arabico-judaïque, avec les courants néo-platoniciens, avec les penseurs de la scolastique anté-

rieure et ancienne, et aussi avec ses disciples immédiats et avec les savants ses contemporains. L'étude, en particulier, des Sentences ou des Sommes encore inédites d'un *Robert de Melun*, d'un *Martin de Crémone*, d'un *Simon de Tournai*, d'un *Praepositinus*, d'un *Geoffroi de Poitiers*, d'un *Philippe de Grève*, d'un *Roland de Crémone*, etc., éclairera les origines de maint point de la doctrine thomiste. En bien des questions, le rapport de l'Aquinate avec les ouvrages imprimés d'un *Guillaume d'Auxerre*, d'un *Alexandre de Hales*, d'un *Albert le Grand*, etc., n'est pas encore élucidé. L'utilisation d'Aristote par saint Thomas ne pourra être pleinemant appréciée que lorsqu'on aura mis en lumière les diverses phases de l'acceptation d'Aristote et de la traduction de ses écrits. Tout l'enseignement de notre théologien acquiert surtout du relief, par comparaison avec les idées des penseurs contemporains. Une connaissance approfondie des circonstances extérieures qui ont influé sur la vie intellectuelle et les travaux de l'époque rendra aussi de bons services pour l'intelligence historique de la doctrine thomiste. Signalons seulement le développement de l'enseignement supérieur à Paris, les actualités et les discussions théologiques qui occupaient les esprits, l'histoire des ordres dominicain et fran-

ciscain, etc. Ainsi, il sera possible de dessiner le fond historique sur lequel se détache Thomas, et surtout de reconstituer jusqu'à un certain point la bibliothèque à laquelle il a emprunté les matériaux de sa connaissance.

Une autre fonction des recherches historiques sur les œuvres thomistes sera de RETRACER, d'après l'analyse des sources, LE DÉVELOPPEMENT, LE PROGRÈS ÉVENTUEL DE L'ENSEIGNEMENT de Thomas. En bien des points, Thomas s'est corrigé et éclairci ; il a complété, rectifié ou même au besoin rétracté dans ses écrits postérieurs, certaines de ses conceptions. Ses propres déclarations, comme aussi des rapprochements conservés dans des manuscrits de ses disciples, donnent à ce sujet de précieuses indications. Pour établir et juger ce développement de la doctrine de Thomas, il faudra avoir présente à l'esprit la CHRONOLOGIE DE SES ÉCRITS. Il y aura lieu aussi, cela va de soi, de séparer les œuvres de notre scolastique dont l'authenticité est certaine, des œuvres douteuses ou même apocryphes.

Une troisième voie suivie par la méthode historique dans l'étude de saint Thomas, conduit à la CONCEPTION QU'AVAIENT LES CONTEMPORAINS DE CHAQUE POINT DE LA DOCTRINE THOMISTE, ET EN PARTICULIER A L'ENSEIGNEMENT DES DISCIPLES

IMMÉDIATS ET MÉDIATS DE L'AQUINATE. Il est évident que les ouvrages de controverse écrits après la mort du saint, les explications entre ses adversaires intellectuels et ses fidèles disciples, jettent beaucoup de lumière sur la *Doctrina S. Thomae* proprement dite. Dans cette littérature de controverse, que nous avons déjà appris à connaître plus haut, ressortent précisément les éléments de la doctrine thomiste qui sont caractéristiques de Thomas, et qui présentent une large mesure d'idées personnelles et neuves. Pour défendre leur maître, les disciples de l'Aquinate durent dissiper autant que possible tous les malentendus, et esquisser une image aussi claire et aussi exacte que possible de sa doctrine. Nous ne pouvons douter que les élèves de saint Thomas soient à même, ne serait-ce que par leurs relations avec lui, de porter, sur le sens et l'esprit de ses enseignements, des jugements beaucoup plus sûrs que ne le peuvent faire des commentateurs vivant des siècles après lui, qui en sont réduits à l'étude de la lettre morte. Pour l'intelligence de diverses doctrines thomistes qui sont discutées, par suite de la difficulté ou de la brièveté du texte, il y aura profit à recourir aux disciples de Thomas, qu'ils soient immédiats ou médiats.

Telles sont, brièvement indiquées, les voies

principales que doit suivre la méthode historico-génétique d'interprétation de saint Thomas, pour pouvoir établir comment et en quelles circonstances la spéculation thomiste est née d'éléments antérieurs; sous quelles influences elle s'est développée et parfaite; et quelles furent son influence et sa signification par rapport aux courants d'idées postérieurs. Nous avons à peine besoin de faire remarquer que, pour cela, une CONNAISSANCE approfondie de la méthode moderne de la philologie historique, en particulier DE LA PALÉOGRAPHIE ET DE LA SCIENCE DES MANUSCRITS, est un instrument précieux et même nécessaire. Cette manière de traiter et de juger les écrits thomistes a trouvé déjà, dans le passé, des représentants remarquables. Les dominicains ANTONIUS SENENSIS, NICOLAI, QUÉTIF, ECHARD, DE RUBEIS et autres, ont rendu de sérieux services en matière de critique textuelle et à propos des questions d'authenticité des œuvres thomistes. Que l'on ait éprouvé aussi, dans le passé, le besoin d'établir le rapport historique de la doctrine de saint Thomas avec celle des autres scolastiques, on en a la preuve dans les grands ouvrages de MACEDO, RADA etc. sur Thomas et Scot, de BONHERBA A S. PHILPPO sur Thomas, Scot et Gilles de Rome, de LA DICO et SAENZ D'AGUIRRE sur

Thomas et Anselme, de Bonaventure Lingonensis, Marc de Baudunio et autres sur Thomas et Bonaventure. Dans les temps modernes, on ne peut oublier les remarquables mérites acquis par le prêtre italien Piétro Uccelli (+ 1880) dans la recherche des manuscrits de saint Thomas. Denifle a longtemps caressé le projet d'écrire un commentaire de la Somme théologique au point de vue de l'histoire littéraire et de la critique des sources. S'il n'a pas réalisé ce plan, du moins a-t-il puissamment travaillé, par de remarquables contributions occasionnelles, à l'intelligence historique de la spéculation thomiste. Les travaux et les recherches qui se multiplient actuellement sur ce terrain, sont dûs pour une bonne part à l'influence de Denifle.

Cette méthode historico-génétique, appliquée à l'étude de saint Thomas, avec le but, les moyens et les voies que nous avons appris à connaître, offre réellement de grands avantages ; elle est un heureux complément de la méthode du commentaire dialectique, un guide sûr pour comprendre plus à fond et à tous points de vue les idées thomistes, et pour porter sur elle des jugements exacts.

On a remarqué déjà que la connaissance d'après les sources de la manière dont la doctrine

thomiste s'est reflétée chez ses disciples, fournit un secours extérieur puissant pour l'exposition des textes et des idées plus obscures qui furent discutées plus tard. Cette considération historique nous introduit en quelque sorte dans l'atelier intellectuel de l'Aquinate, nous fait connaître ses modèles et ses moyens de travail, et fait revivre à nos yeux, jusqu'à un certain point, l'œuvre entière du grand penseur. C'est à la lumière de l'analyse des sources et de l'étude comparative, que nous pouvons le mieux nous rendre compte du progrès de la méthode et des doctrines, du degré de dépendance et d'originalité de Thomas. Nous le voyons là, comme un théologien moderne pour son temps, qui utilise les conquêtes du passé et du présent et qui, en bien des questions, voit plus loin que ses contemporains. L'étude historique nous fait aussi discerner, chez Thomas, ce qui a une importance plus temporelle, ce qui est conditionné par les exigences et les questions scolaires de son temps ; et ce que Thomas a amassé de connaissances d'une valeur éternelle. C'est encore l'intelligence historique qui nous découvre toute la grandeur de son génie d'organisation. De même que, dans un tissu artistique, la grandiose technique ne se revèle à nous que lorsque nous considérons de plus près l'enchevêtre-

ment des innombrables fils aux couleurs variées, de même, la géniale puissance de systématisation de l'Aquinate apparaît pleine et entière, quand nous établissons, par l'analyse des sources, les divers éléments et matériaux que sa main a rapprochés et assemblés pour les unir en une vaste synthèse. Un dernier avantage de cette méthode historico-génétique est d'ordre négatif : elle nous prémunit contre le danger de reporter à tort dans la scolastique du moyen-âge, et en particulier dans la spéculation de saint Thomas, des courants d'idées, des positions de questions, des termes appartenant à des écoles postérieures.

Ainsi, les méthodes d'interprétation du commentaire dialectique et de la genèse historique s'aident et se complètent, pour faire comprendre et juger scientifiquement, à tous points de vue, la pensée du plus grand philosophe et théologien qu'ait produit le moyen-âge.

BIBLIOGRAPHIE

ABERT. — *Bibliotheca Thomistica : Compendium theologiae von Thomas von Aquin*, Paderborn, 1895.

ABERT. — *Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin*, 2e édit., Würzburg, 1902.

ALLO B. — *La Paix dans la Vérité. La personnalité de Saint Thomas*, Paris, 1911.

A. DE LA BARRE. — *La Morale d'après Saint Thomas et les Théologiens scolastiques*, Paris, 1911.

BALTHASAR. — *L'être et les principes métaphysiques*. Louvain, 1914.

BAUMANN I. — *Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aquin. Ein Nachtrag*, Leipzig, 1909.

— *Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aquin*, Leipzig, 1873.

BAUMGARTNER M. — *Thomas v. Aquin* (*E. v. Aster, Grosse Denker*, Leipzig, 1911, I, 283-314).

BAEUMKER. — *Die europäische Philosophie des Mittelalters* (*Kultur der Gegenwart*, I, 5), 2e édit., 386-407. (Exposé d'ensemble de la doctrine thomiste).

BAEUMKER. — *Witelo*, Münster, 1908 (remarquable pour la théodicée et la théorie de la connaissance de saint Thomas).

BERTHIER, O. P. — *L'Étude de la somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, 2[e] édit., Paris, 1905.

— *Le triomphe de Saint Thomas peint par Taddeo Gaddi dans la chapelle des Espagnols à Florence*, Fribourg, 1897.

— *S. Thomas Aquinas, Doctor communis Ecclesiae.* I, Romae, 1914.

BRUNETEAU. — *De ente et essentia divi Thomae*, Paris, 1914. (Texte latin, traduction, commentaires).

CONWAY O. P. — *Saint Thomas Aquinas*, London, 1911.

CRAHAY. — *La politique de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1897.

DEHOVE. — *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907.

DENIFLE-CHATELAIN. — *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I et II. — Paris, 1889 et suiv. (Fournit des dates précieuses pour l'histoire de saint Thomas et de sa doctrine).

DEPLOIGE. — *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2[e] edit., Louvain, 1914 (contient p. 272-393 de précieux détails sur la méthode de saint Thomas dans sa morale).

DURANTEL. — *Le retour à Dieu, par l'intelligence et la volonté, dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1919.

— *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919.

EHRLE, S. J. — *Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrh.* (*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters V*, 603 suiv.).

— *Die päpstl. Enzyklika vom 4 August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie.*

(*Stimmen aus Maria Laach*, t. XVIII, 1880).
EHRLE, S. J. — *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13 Jahrhunderts* (*Zeitschrift für kath. Theologie*, 1889, 172 suiv.).
— *Der Kampf um die Lehre des hl. Thoma von Aquin in den erten fünfzig Jahren nach seinem Tod.* (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913, 266-318).
— *Thomas da Sutton, sein Leben, seine quodlibet, seine quaestiones disputatae.* (*Festschrift Hertling.* Kemptenu. München, 1913, 426-450).
ENDRES J.-A. — *Thomas v. Aquin* (*Weltgeschichte in Charakterbildern*), Mainz, 1910.
ESSER TH., O. P. — *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Münster, 1895.
GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. — *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909.
— *Dieu. Son existense et sa nature. Solution des antinomies agnostiques.* Paris, 1915.
GENITO, O. P. — *La Summa contra Gentiles y el Pugio fidei*, Vergara, 1905.
GILSON ET. — *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas*, Strasbourg, 1920.
GRABMANN. — *Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee*, Paderborn, 1899.
— *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I et II, Freiburg, 1909 et 1911.
— *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg, 1903.
— *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, Wien, 1906 (traite en particulier de

la position de l'école franciscaine vis-à-vis de la théorie thomiste de la connaissance).

GRABMANN. — Le *Correctorium Corruptorii* du dominicain Joannes Quidort de Paris († 1306) (*Revue néoscolastique*, 1912, 404-408).

— *S. Thomas d'Aquin, commentateur d'Aristote*. (*Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, Louvain, 229-254, 1914).

— *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg. 1919.

— *Die echten Schriften des hl. Thomas*, Münster, 1920.

GRAUERT. — *Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie* (27e vol. des *Abhandlungen der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philologische und historische Klasse*, München, 1912.

P. GREDT. — *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2e édit., Friburgi, 1909-11.

J. V. DE GROOT. — *Het leven van den hl. Thomas van Aquino*, 2e édit., Utrecht, 1907.

HEDDE. — *Sancti Thomae Aquinatis quaestiones disputatae, De Anima*. Introduction et notes, Paris, 1912.

HEITZ. — *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909.

G. V. HERTLING. — *Augustinuscitate bei Thomas von Aquin* (*Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften*, 1904, fascic. 4).

— *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13 Jahrhundert. Akademierede*. München, 1910.

JANSSEN ROSARIUS, O. P. — *Die Quodlibeta des hl. Thomas v. Aquin*, Bonn, 1912.

JELENSKA L. — *La construction du système philosophique d'après Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1915.

KREBS E. — *Scholastische Texte I : Zum Gottesbeweis des Thomas von Aquin*, Bonn, 1912.

— *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, Münster, 1913.

KUHLMANN B. C., O. P. — *Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, Bonn, 1912.

LANNA DOMENICO. — *La teoria della conoscenza di S. Tomaso d'Aquino*, Firenze, 1913.

MAIER MATTH. — *Die Lehre des Thomas v. Aquin « de passionibus animae » in quellenanalytischer Darstellung*, Münster, 1912.

MANDONNET O. P. — *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2e édit., Fribourg (Suisse), 1910 (voir là-dessus Grabmann, *Theol. Revue*, 1911, 393-398).

MANDONNET. — *Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin* (*Revue Thomiste*, XVII, 597-608).

— *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e édit., Louvain, 1909-1910.

— *Premiers travaux de polémique thomiste* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, 46-70, 245-262).

— *La chronologie des questions disputées de saint Thomas* (*Revue thomiste*, 1918).

MAUSBACH. — *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin*, Freiburg, 1911,

— *Ausgewählte Texte zur Allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1905.

— *Thomas von Aquin* (*Kirchenlenikon*, XI, 2e édit., 1626-1661).

D. Mercier. — *Critériologie générale*, 6e édit., Louvain, 1911.

— *Logique*, 5e édit., Louvain, 1909.

— *Métaphysique générale*, 5e édit., Louvain, 1910.

Michelitsch. — *Thomasschriften, I*, Graz u. Wien, 1913.

Morgott. — *Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas*, Eichstätt, 1860.

— *Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas*, Eichstätt, 1874.

Ott A. — *Thomas von Aquin und das Mendikantentum*, Freiburg, 1908.

Pègues O. P. — *Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas*, Toulouse, 1906 et suiv.

— *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin en forme de catéchisme*, 2e éd., Toulouse, 1920.

Prümmer O. P. — *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Fasciculus I. Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo*, Tolosae, 1911.

Rackl M. — *Die griechische Uebersetzung der theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin* (*Byzantinische Zeitschrift*, 1914).

Renz O. — *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1911.

Rietter. — *Die Moral des hl. Thomas von Aquin*, München, 1858.

Rohner A., O. P. — *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aquin*, Münster, 1913.

Rolfes. — *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Köln, 1898.

Rousselot. — *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, 1908.

J. B. M. de Rubeis. — *De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae*, Venetiae, 1750. (Im-

primé en tête du t. I de la nouvelle édition romaine de saint Thomas).

SCHAUB FR. — *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus*, Freiburg, 1898,

SCHNEID M. — *Die Psychologie des hl. Thomas*, I, Paderborn, 1892.

SERTILLANGES. — *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1910.

— *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1915.

SCHULEMANN G. — *Das Kausalprinzip in der Philos. des Thomas v. Aquin*, Münster, 1914.

STEINBÜCHEL TH. — *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*, Münster, 1912.

TOURON O. P. — *La vie de S. Thomas d'Aquin. Critique sur les œuvres*, Paris, 1741.

WAGNER FR. — *Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg, 1911.

WITTMANN M. — *Die Stellung des hl. Thomas von Aquino zu Avencebrol*, Münster, 1900.

M. DE WULF. — *Histoire de la Philosophie médiévale*, 4e édit., Louvain, 1912.

— *Le traité « De Unitate formae » de Gilles de Lessines*, Louvain 1901.

ZEILLER. — *L'idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910.

REVUES. — *Philos. Jahrbuch* (1888 suiv.); *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (1887, suiv.); *Revue néo-scolastique* (Louvain, 1894, suiv.); *Revue Thomiste* (Fribourg, Saxe, 1892, suiv.); *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Kain, Belgique, 1907, suiv.); *Revista di filosofia neo-scolastica* (Florence, 1908, suiv.); *Ciencia Tomista* (Madrid, 1909, suiv.). *La vie spirituelle. Ascétique et mystique* (Paris, 1919, suiv.)

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

La Personnalité de Saint Thomas d'Aquin

DEUXIÈME PARTIE

La Pensée de Saint Thomas d'Aquin

Imprimerie Générale de Châtillon-sur-Seine. — EUVRARD-PICHAT.

Grabmann, Martin - Saint Thomas d'Aquin, introduction à l'Etude de sa Personnalité.

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA

26719